Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Patronato «Raimundo Lulio» Instituto «Francisco Suárez»

ESTUDIOS BÍBLICOS

ORGANO DE LA ASOCIACION PARA EL FOMENTO DE LOS ESTUDIOS BIBLICOS EN ESPAÑA (A. F. E. B. E.)

VOLUMEN XX

Lucerna pedibus meis verbum tuum, Domine.

(Ps. 108, 105.)

(CON LICENCIA ECLESIÁSTICA)

Property of
CSaI
Please return to
Graduate Theological
Union Library

MADRID
1961

vol 20

1961

Depósito Legal M- 514.-1958

C. BERMEJO, IMPRESOR.—J. GARCÍA MORATO, 122.—TEL. 233-06-19.—MADRID

INDICES DEL VOLUMEN XX

200692

INDICE ONOMASTICO

Aagaard, J., 238.
Abel, F.-M., 103, 264, 265, 281, 284, 294, 297, 307, 311, 461.
Abogalebh, 33.
Adam, A., 119, 120.
Addis, 410.
Adinolfi, M., 235, 351.
Adriano, 266, 275, 312, 313.
Agel, H., 121.
Agus. I. A., 236.
Agustín (S.), 47, 48, 49, 70, 71, 72, 74, 120, 121, 122, 212, 220, 234, 313, 320, 342, 352, 354.
Aharoni, Y., 82, 456.
Ahern, B. M., 352, 455.
Alberto el Grande, 74.
Albright, W. F., 86, 102, 115, 122, 265.
Alcuino, 29, 364, 376, 405, 406.
Alejandro el Grande, 142.
Alexander, J. Rey, 124.
Alfaro, J., 456.
Alford, 263.
Aline de Sion, Sor M.ª, 115, 266, 270, 272, 274, 275, 276, 277, 281, 294, 299, 305, 311, 312, 315.
Alonso, J., 107, 461.
Alonso, J. M.ª, 344.
Alonso Diaz, J., 100, 101, 322, 333, 343.
Alonso Schökel, L., 122, 322, 337, 352.
Altaner, B., 362.
Allard, P., 132.
Allberrys, 119.
Allegro, J. M., 237, 452.
Allo, E. B., 178, 208.
Amand, D., 134.
Ambrosio (S.), 161, 236, 342, 354.
Amiran, D. H. K., 123.
Amiran, R., 353.
Anás, 314.
Andrés, M., 100, 339.
Andrónico, 135, 146.
Anspach, 8, 10, 43.
Antíoco Epifanes, 113.
Antolín, T., 355, 459.
Antin, P., 458.
Antistenes, 139, 142.
Antonio, 132.
Antonio (S.), 234.
Aperribay, B., 100, 239, 341.
Applebaum, S., 236.
Aqiba, R., 150.
Aquila, 64.
Aquiles, 361.
Arbez, E. P., 352.
Arce, A., 322.
Arch, B., 123.
Arévalo, 8, 41, 43, 363, 368.
Arias Montano, B., 333.
Atisteo, 147.
Aristóteles, 131, 138, 139, 140, 141, 143, 146, 159, 162.
Arnaldich, L., 95, 97, 98, 113, 114, 115, 225, 226.
Arnáu, R., 100.
Arquelao, 278, 295, 296.
Artiles, 13.
Artola, A. M.ª, 239, 355.
Arzaiza, 359.
Asclepiodoto, 211.
Asensio, F., 321.
Atanasio (S.), 173, 234, 338.
Atenodoro, 129.
Aubineau, M., 124.

Audet, J. P., 458.
Auer, W., 121.
Augé, R., 111, 112.
Augusto, 130.
Ausejo, Serafín de, 101, 108, 323, 324, 334, 348.
Auvray, P., 237, 442.
Avigad, N., 82, 123, 456.
Ayuso Marazuela, T., 43, 259, 321, 336, 369, 375, 389, 393, 461.

Backes, I., 355.
Bacuez, M., 440.
Baillet, M., 354.
Baird, W., 457.
Balducelli, R., 122.
Balagué, M., 461.
Bammel, E., 237.
Bañez, D., 100.
Baquiario, 17, 369.
Bar-Adon, P., 456.
Bardenhewer, 368.
Bardtke, H., 320.
Bardy, G., 433.
Barlow, T., 124.
Barreda, 359.
Barret, C. K., 65, 135, 136, 148, 175.
Barsotti, D., 449.
Barth, K., 123, 342.
Barthelemy, J., 157.
Bartina, S., 101, 207, 217, 319, 321, 332, 446.
Barucq, A., 442.
Basilio (S.), 338.
Basilio de S. Pablo, 100, 342.
Batiffol, P., 404.
Bauer, J. B., 352.
Baur, F. Ch., 126.
Bea, A. card., 320, 441.
Beare, F. W., 45, 50, 51, 54, 71, 75, 185, 186, 187, 201, 204.
Beaucamp, E., 121, 122, 350.
Beck, E., 351.
Beer, G., 219.
Behler, G.-M., 348.
Beitia Manero, 333.
Belarmino, R., 342.
Bengelius, Cl., 66.
Ben-Horin, M., 124.
Ben-mvi, I., 456.
Benoit, P., 122, 164, 177, 265, 266, 267, 269, 272, 273, 275, 276, 278, 281, 284, 290, 291, 294, 295, 296, 297, 302, 304, 305, 311, 349, 423, 425, 426, 427, 428, 431.
Bentzen, A., 430.
Benveniste, F., 131.
Berardi, G., 158.
Berger, S., 19, 24, 27, 368, 376, 389.
Bernabé de Alsacia, 262, 263, 311, 312.
Bernardin, V., 262.
Best, E., 123.
Betz, O., 354.
Beuken, W., 122, 455.
Beyerlin, W., 355.
Bianchini, 8.
Bieler, L., 126.
Billot, L., 341.
Birnbaum, S. A., 237.
Bishai, W. B., 457.
Black, M., 447.
Blair, E. P., 236.
Blanchard, P., 352, 454.
Blanchette, O. A., 456.
Blenkin, G. W., 53, 54.
Blenkinsopp, J., 234, 354.
Blic, I. de, 74.
Blinzler, J., 115, 116, 265.
Boccaccio, P., 158.
Boecker, H. J., 122.
Boeckl, K., 74.
Boehling, H., 129.
Boisacq, E., 138.
Boismard, M. E., 61, 63, 65, 169, 171, 175, 176, 178, 181, 185, 214, 433.
Boling, R. G., 124.
Bongioanni, L. F., 269.
Bonhoeffer, A., 164.
Bonnard, P., 355, 450.
Bonnardière, A. M., 220.
Bonnefoy, J. Fr., 74.
Bonsirven, J., 129, 148, 150, 154, 208, 447.

Borgen, P., 458.
Bornkamm, 228.
Bourke, M. M., 455.
Bours, J., 234, 351.
Boutray, A., 121.
Bouyer, L., 423, 437, 438.
Bover, J. M., 17, 28, 32, 108, 123, 230 248, 369, 371, 383, 389.
Boyel, J. A., 457.
Brandt, W., 166.
Brannan, J. P., 455.
Brassac, A., 440.
Brates, L., 321.
Bratsiotis, N., 239.
Bratsiotis, P., 239.
Braun, F. B., 348.
Braun, F. M., 125, 237.
Braun, H., 459.
Brayley, I. F. M., 121.
Brechier, E., 160, 162, 163.
Brierre-Narbonne, J., 61, 73, 172.
Brou, L., 438.
Brown, J. P., 354.
Brown, R. E., 122, 352, 355.
Brunot, A., 238.
Bruns, J. E., 235.
Brütsch, Ch., 209.
Bryant, R. H., 123.
Buber, 347.
Büchsel, 228.
Buck, F., 101, 330.
Buenaventura (S.), 74.
Bultmann, R., 64, 106, 135, 164, 175, 202, 228, 349, 431.
Bülow, S., 456.
Burgers, W., 122.
Burkitt, 20.
Burney, 409.
Burriel, 363, 368.
Burrows, M., 158, 265.
Bush, E. W., 125.
Butler, H. A., 125.

Caballin, 333.
Cadbury, H. J., 129.
Cagnat, R., 289.
Caifás, 314.
Caliero, M., 74.
Calígula, 308, 309.
Calixto (S.), 173.
Campanella, 332.
Camps, G. M., 209.
Canisio (S. Pedro), 342.
Cano, M., 126, 340, 342.
Cantera, F., 123, 320.
Cantera Ortiz de Urbina, J., 225.
Caraffa, 18.
Carcopino, J., 133, 134.
Carlo Magno, 405.
Carmignac, J., 125, 354, 458.
Carpiano, 390, 401.
Casciaro Ramírez, J. Mª, 33, 101, 331, 337.
Casiodoro, 29, 364, 403, 404, 405, 406
Casiri, M., 32.
Caspari, 263.
Castelot, J. J., 352.
Castellino, G. R., 322, 337.
Castillo, 394.
Castrillo Aguado, T., 229.
Caubet Iturbe, F. J., 104.
Cavaignac, E., 442.
Cavanilletti, S., 233.
Cazelles, H., 352, 412, 413, 415, 423, 428, 434, 435. 442, 461.
Ceolfrid, 405.
Cerfaux, D., 353.
Cerfaux, L., 59, 118, 163, 228, 235, 349.
Cerny, E. A., 265.
Ceroke, Ch. P., 122.
César, 271.
Ceuppens, 73, 170, 175, 176, 178, 181, 187, 188.
Cicerón, 138, 143, 144, 147.
Cipriano (S.), 47, 48, 67, 70, 71, 173, 458.
Cirilo de Alejandría (S.) 74, 238, 354.
Claudio II, 91.
Clemente, 360.
Clemente Alejandrino, (S.), 46, 47, 49 146, 347.
Cleopatra, 132.
Cock, J. de, 122.

Cohn, 306.
Colón, 332.
Colson, J., 355.
Colunga, A., 95, 96, 224.
Collins, J. J., 122.
Congar, Y. M. J., 238.
Constantino, 290.
Cooke, G., 355.
Coppens, J., 235, 321, 450.
Cottineau, 20, 28.
Couchoud, 227.
Couill, 410.
Couroyer, B., 458.
Cremona, E. de, 390.
Criado, R., 322.
Cromacio, 381, 388.
Cross, F., 232.
Crouzel, H., 235.
Cuevas, E., 368.
Cuissard, 376.
Cullmann, O., 117, 122, 205, 342.
Cumano, V., 297, 298, 303.
Cuspio Fado, 304.

Chaine, J., 430, 431.
Chapira, 109.
Chapman, 369.
Chapot, V., 289.
Charles, 208.
Charlier, P., 237, 341.
Chenon, E., 133.
Chenu, M., 341.
Chevalier, M. A., 74, 173, 175, 176, 177, 178, 187.
Cheyne, T. K., 173.

Dahood, M. J., 122, 235.
D'Alés, A., 436.
Dalman, G., 265.
Dalmau, J. M., 74, 90.
Dámaso (S.) 380, 381, 390.
D'Amato, C., 102.
Damótimo, 135.
Daniel, Higmeneo ruso, 313.
Daniélou, J., 117.
Danila, 372, 399.
Daremberg, 272, 289.
Daux, G., 136, 138.
Davidson, C., 462.
Davies, W. D., 158.
Déault, R. L., 238.
De Bruyne, D., 8, 17, 19, 28, 36, 38, 39, 40, 41, 337, 363, 365, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 389, 399.
De Fraine, J., 321.
Deiss, L., 352.
Deissmann, A., 136.
Delaporte, L., 435.
Delcor, M., 235, 352, 455.
Delhaye, Ph., 458.
Delisle, 376.
Delorme, 442.
Dell'Oca, R., 458.
Demóstenes, 139.
Denneffe, 341.
Desiderio, 381.
Desnoyers, 428.
De Vaux, R., 96, 451, 461.
Díaz, J., 106, 116, 120, 226, 229, 347, 350.
Dibelius, M., 106, 228, 431.
Dieckmann, H. J., 341.
Diemer, E., 457.
Dieu, 20, 28.
Díez Macho, A., 320, 354, 443.
Diógenes, 139, 142, 143.
Dión Crisóstomo, 143, 144.
Dittenberger, W., 135, 136, 137.
Dittmar, W., 75, 173, 178.
Dodd, C. H., 75, 104, 105, 106, 205.
Dodd, 228.
Domínguez, U., 368, 369.
Domínguez Ortiz, A., 124.
Domnion, 381, 388.
Donoso Cortés, 333.
Döpfner, J. card., 351, 355.
Dopré La Tour, A., 238.
Dothan, M., 84, 88.
Downside, A., 455.
Drew, 20, 28.
Driessen, W. C. H., 354.
Drioton, E., 435.

Dubarle, A. M., 114, 222, 238, 321, 337, 457.
Duesberg, H., 352, 455.
Duhr, 369.
Duncker, P. G., 121.
Dupont-Sommer, A., 158.
Dupont, J., 228, 235, 238, 349, 350, 452, 457.
Duquos, Ch., 457.
Dury, J., 124.
Dus, 337.
Dutilleul, J., 131.

Edersheim, 263.
Echling, 332.
Eckart, K. G., 355.
Eguren, 27, 395.
Eichrodt, W., 456.
Eisenstein Barzilay, I., 457.
Eissfeldt, O., 355, 410, 414.
Elisabeth de la Trinité, 352.
Elorduy, E., 456.
Enciso Viana, J., 101, 321, 333, 389, 451.
Enslin, M. S., 236.
Epicteto, 133, 138, 144, 145, 146, 165, 166.
Epicuro, 141.
Epifanio (S.), 338.
Erasmo, 339.
Esquilo, 135, 139, 140.
Estrabón, 129.
Estradé, M., 223.
Etienne, P., 355.
Ettisch, E. E., 354.
Eugenio de Toledo, 8.
Eulalia, 360.
Eurípides, 137, 139, 140.
Eusebio, 156, 401.
Eustoquio, 381, 389.
Evagre le Pontique, 125.
Eyzaguirre Beláustegui, 333.

Fabrizi, E. E., 235.
Fahy, Dh., 456.
Falk, Z. W., 237.
Fausto, 360.
Felipe II, 124.
Felipe de Fuenterrabía, 105, 106.
Felten, J., 269.
Fenie, J., 210.
Ferembach, D., 123.
Fernán González, 359.
Fernández, A., 319, 323, 324, 359.
Fernández, D., 100, 341.
Ferrière, A., 352.
Ferrière, C., 454.
Festugière, A. J., 131, 132, 133, 134, 135, 138, 139, 164, 165.
Feuillet, A., 124, 214, 237, 238, 352, 432, 439, 457, 459.
Field, F., 24.
Filón de Alejandría, 120, 142, 145, 147, 156, 159, 160, 161, 162, 163, 166, 168, 179, 261, 262, 265, 267, 277, 281, 294, 306, 307, 308, 309, 310, 316, 335, 453, 458.
Filostrato, 211.
Fischer, B., 20, 28.
Fitzmyer, J. A., 122, 455.
Flacelière, R., 139, 140.
Flack, E. E., 443.
Flabio Florentino, 90.
Florencio, 9, 12, 16, 17, 28, 31, 43, 248, 359, 365, 366, 367, 394.
Florival, E., 234, 454.
Floro, 276, 296, 300, 301, 302, 303.
Fokorny, P., 122.
Forman, C. C., 124.
Foucart, P., 131, 132, 135, 136.
Fougères, G., 272.
Fohrer, G., 239.
Fraenkel, M., 235.
Fraeyman, M., 198.
Fraile, G., 142.
Frank, R. M., 353.
Franquesa, P., 101, 327, 349, 448.
Fransen, I., 234, 352, 454.
Franzelin, J. B., 341.
Free, J., 79.
Fristch, Ch. T., 158.
Fritzche, 368.

Fuchs, E., 126, 355, 459.
Fulgencio, Pseudo, 47, 49.
Fúster, S., 100, 344.

Gaetani, B., 363, 368.
Galbiati, E., 238.
Galindo Romeo, P., 360.
Galling, K., 355.
Galtier, P., 74.
Gamaliel, 129.
Ganne, P., 234.
García Cordero, M., 95, 96, 158, 346, 351, 461, 449, 450.
García de la Fuente, O., 122, 221, 223, 235, 321, 353.
García Miralles, M., 100, 338.
García del Moral, A., 77, 101, 206, 327.
García de Orbiso, T., 122.
García Villada, Z., 249, 369.
Gardeil, A., 74.
Garofalo, S., 113, 346.
Gatry, 332.
Gauckler, P., 272.
Gaume, 332.
Gauthier, R. A., 141, 147.
Gayo Calígula, 306.
Gelasio, I, 17.
Gelin, A., 430, 442.
George, A., 352, 354.
Gessio Floro, 289, 299.
Gewiess, J., 454.
Ghellinck, J., 74.
Giblet, J., 234.
Gibson, R. E., 123.
Gil Ulecia, A., 443, 445, 447.
Girbau, B. M., 223, 224.
Girotti, G., 74.
Giuseppe, P., 113.
Glasson, T. F., 353.
Glanzman, G. S., 352.
Glorieux, P., 125.
Gnilka, J., 126, 234, 458.
Godeleine de Sion, M., 311, 312.
Gogswell, J., 236.
Goetteman, J., 121.
Goitein, S. D., 124.
Gomperz, H., 139.
González, A., 330.
González Lamadrid, A., 154, 158, 233, 454.
González Ruiz, J. M.ª, 117, 119.
Gonzalo Maeso, D., 124.
Gordis, R., 234.
Gőschen, S., 219.
Gottlieb, H., 238.
Grabar, O., 353.
Graf, P. O., 237.
Graf-Welhausen, 414, 420.
Grandchamp, F., 458.
Gray, G. B., 173.
Greenberg, M., 124.
Greenfield, J. C., 355.
Grelot, P., 234, 352, 354, 434, 442.
Griffith, B., 234.
Grintz, J. M., 236, 352.
Gross, H., 239.
Grundmann, 228.
Guarini, G. B., 124, 236.
Güemes Villanueva, A., 168.
Guillén Torralba, J., 421.
Guitton, J., 227, 228.
Gulkowitsch, L., 148.
Gundry, R. H., 125.
Gunkel, 109.
Gutiérrez, C., 320, 359.
Gutiérrez, D., 454.
Gutman, Y., 124.

Haag, H., 233, 239.
Hackspill, L., 171.
Hamburger, H., 89, 90, 123.
Hamman, A., 234, 352.
Hammer, P. L., 124.
Hamp, V., 320.
Hann, V., 459.
Hannah, J. W., 124.
Haran, M., 457.
Harel, M., 123.
Harlé, P. A., 239, 459.
Harnack, A., 349.
Hartman, L. F., 455.
Harry St. John B. Philby, 457.
Haspecker, J., 458.

Haubst, R., 126.
Hauck, F., 75.
Haupt, 414.
Hauret, Ch., 348, 458.
Hebert, A. G., 75.
Heinemann, J., 124.
Heliodoro, 381, 388.
Hempel, J., 239.
Henry, P., 423, 435, 437.
Heraclea, 135, 136.
Heras, H., 108.
Hermann, K., 234.
Hernández Martín, J. F., 108.
Herodes Antipas, 115, 229.
Herodes, 262, 263, 273, 276, 278, 279, 280, 282, 287, 295, 296, 304, 307, 308, 309, 310, 314, 438, 451.
Heródoto, 140, 225.
Herranz, M., 110, 220.
Hesiquio, 47.
Hesslet, B., 455.
Higgins, M. J., 352.
Hilario (S.), 34, 173, 454.
Hilario, Pseudo, 49, 70.
Hipólito (S.), 173.
Hipólito, Pseudo, 121.
Hilten, 332.
Hill, E., 456.
Hill, W. F., 352.
Hircano, 304, 451.
Holstein, H., 352.
Holzinger, 410.
Holzmeister, U., 49, 54, 75, 76, 195.
Holladay, W. L., 236.
Homero, 138, 211.
Homrighausen, E. G., 75.
Hort, 47, 54.
Hortola, 333.
Horts, U., 126.
Hong, L. H., 209.
Hruby, K., 237.
Hubert, M., 125.
Huby, J., 106, 431, 436.
Huellas, A., 109.
Huerga, A., 100, 342.
Huergo, J., 99, 100.
Huhn, E., 75.
Hulsbosc, A., 454.
Hulstaert, P. G., 237.
Hunter, A. M., 75, 123.
Hurter, 368.

Ibarreta, D. de, 32.
Ignacio (S.), 339.
Irene, 360.
Ireneo (S.) 48, 70, 72, 173, 338, 342.
Irwin, W. A., 457.
Isidoro (S.) 8, 13, 29, 39, 41, 42, 43, 122, 251, 256, 366, 379, 385, 392, 393, 394, 400, 401, 405.

Jacquet, L., 234, 352, 454.
Jacquier, E., 135.
Jansma, T., 125, 237.
Jastrow, M., 198.
Jeanneret, E., 354.
Jellicoe, S., 457.
Jenofonte, 51, 137, 217.
Jeremías, J., 349.
Jerjes, 139.
Jerónimo (S.) 8, 9, 11, 24, 34, 37, 96, 170, 212, 217, 250, 336, 342, 352, 363, 373, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 389, 404.
Jonás, H., 166.
Jonatán, 451, 452.
Jones, A., 455.
Josefo Flavio, 147, 148, 213, 261, 262, 263, 265, 267, 269, 270, 273, 275, 277, 279, 280, 281, 286, 291, 294, 295, 296, 297, 298, 300, 301, 302, 304, 305, 306, 307, 309, 311, 314, 315, 316, 335, 453.
Journet, Ch., 455.
Juan VIII, 237.
Juan XXIII, 319.
Juan de Santo Tomás, 74.
Juan de Zaragoza, 8.
Judant, D., 447.
Judas, galileo, 283.
Junker, H., 321, 355.
Juster, J., 148, 149.
Justino (S.) 173.

Justo (notario), 14.
Justo, 394.

Kaiser, O., 109, 110.
Karmon, Y., 123, 353.
Katzenstein, H. J., 123.
Keller, C. A., 459.
Kelly, B. H., 353.
Kennet, 410.
Kerrigan, A., 121.
Ketter, P., 209.
Keuck, W., 121.
Kissane, J., 74.
Kissane, E., 430.
Kittel, H., 45, 195, 225
Klein, G., 106, 116, 126
Knabenbauer, J., 170.
Knierim, R., 355.
Knoch, O., 121.
Knox, J., 203.
Köbert, R., 234, 352.
Koch, R., 170, 171.
Kohler, N., 125, 410.
Kopp, C., 266, 275.
Kraeling, C. H., 283, 288, 290, 291, 292, 308.
Kraft, R. A., 236.
Kraus, H., 459.
Kremenntz, 332.
Kreyenbühl, J., 263, 294
Krinetzki, L., 355, 454.
Kruse, H., 237.
Kugelman, R., 455.
Kuhl, E., 75.
Kuhn, K. G., 158.
Künstle, 368.
Kuss, O., 454.
Kutsck, E., 459.

Lactancio, 173.
Lacunza, 333.
Lachs, S. Tobías, 124.
Laercio, 142, 143.
Lagarde, P., 13.
Lagrange, M. J., 103, 104, 135, 164, 165, 178, 196, 197, 198, 205, 316, 433.
Laguardia, M., 101, 329.
Lambert, 369.
Landau, Y. H., 456.
Lapparent, A. de, 435.
Larcher, Chr., 124.
La Torre, 248.
Lattey, C., 307.
Lauer, Q., 455.
Lavalette, H. de, 238.
Lavaud, B., 74.
Leal, J., 101, 323, 328, 461.
Lebreton, J., 171, 172, 174, 176, 178.
Leclerc, J., 161.
Leconte, R., 49, 50, 75, 195, 461.
Le Déaut, R., 234.
Leenhardt, F. J., 236.
Lefèvre, A., 442.
Lefèvre, P., 114.
Légasse, S., 125, 458.
Legendre, A., 311.
Lehmann, M. R., 354.
Lehming, S., 239.
Leiser, B. M., 236.
Lemaire, P., 423.
Lemery, Hm., 456.
León, Fray Luis de, 454.
León-Dufour, X., 106, 439.
Leonide Guyo, M., 262.
Le Roy, 332.
Leslau, W., 237.
Lestringant, P., 75.
Levie, J., 237.
Lidzbarski, 120.
Lieb, R., 124.
Liebing, H., 126.
Lifshitz, B., 238, 456, 458.
Ligier, L., 221.
Lindeskog, G., 106, 116.
Loch, 347.
Lods, A., 417, 418.
Lods, M., 236.
Loennertz, R. J., 125.
Loewenstann, S. E., 123.
Lohfink, N., 454, 458.
Loisy, A., 227, 349.
Lombardi, G., 91, 92.

Longás, P., 32, 248.
Longe, M. de, 154.
Lope de Salazar, 339.
López Martínez, N., 100, 340.
Loretz, O., 122, 234, 455.
Lottin, O., 74.
Luciano, 51, 139, 250, 336, 376, 379, 381, 382, 383, 391, 392.
Luis Suárez, P., 101, 332.
Lusseau, H., 442.
Lussier, E., 351.
Luzzator Migdal'oz, M. H., 124, 236.
Lynch-Galindo, 8.
Lyonnet, S., 135, 234, 455.

Llorca, B., 369.

Mackay, E. J., 103.
MacRae, G. W., 122.
Maertens, Th., 423, 437.
Maesso, 333.
Magnieu, V., 134.
Maisler-Magar, 82.
Malachi, N., 230, 231, 232, 233.
Maly, E. H., 122.
Manez, 333.
Mann, C. S., 237.
Manson, 228.
Mansoord, M., 458.
Marcial, 132.
Marco Aurelio, 133.
Marcum de Gerson, 125.
Mariani, B., 456.
Maritain, R., 455.
Marston, 446.
Marti, K., 173.
Martianay, 24.
Martín-Achard, R., 228, 238.
Martínez, E. R., 455.
Martínez Heras, A., 108.
Massaux, E., 235.
Masterman, E. W. G., 451.
Mayer, A., 346, 347.
Mays, J. L., 123.
Mazar, B., 354.
McCasland, S. V., 457.
McCool, F. J., 239.
McKenzie, J. L., 122, 337.
McLlaster, A. R., 123.
McNeile, 410.
Meek, J., 236.
Meel, R., 236.
Meinertz, R., 75.
Meldensohn, I., 123.
Mendelsohn, M., 457.
Menahem Haran, 354.
Menéndez Pelayo, M., 368, 369.
Merk, A., 45, 75.
Metzger, B. M., 229, 443.
Metzler, J., 457.
Meyer, C., 224.
Meyer, R., 219, 220, 263.
Meyshann, J., 123.
Mezzacasa, F., 458.
Michaeli, F., 236.
Michaux, A., 121.
Milik, J. T., 88, 89, 125, 154, 157, 234, 237.
Milosz, L., 454.
Millás Vallicrosa, J. M.ª, 321.
Miller, A., 223.
Miller, G., 351.
Millet, A., 441.
Millio, 66.
Mircea Elaide, 228.
Mitchell, R. A., 456.
Moberly, C. A. E., 264.
Moe, O., 238.
Moffat, J., 75.
Möhler, 341.
Molho, I. R., 125.
Molina, L. de, 100, 340.
Molina, T. de, 361.
Mollat, D., 352, 61, 175, 176, 177.
Mommert, K., 262.
Mommsen, 270.
Monceaux, 13.
Monsegú, B., 100, 340.
Montagne, G. T., 462.
Morales, A. de, 14, 18, 24, 27, 29, 394.
Mordell, A., 124.
Morelli, 458.

Morgenstern, J., 354, 450.
Moriarty, F. L., 455.
Morrondo, 333.
Morton, W. H., 90.
Mowinkel, S., 407, 411, 415.
Muilenburg, J., 124.
Mundó, A., 361, 369, 375, 389, 404, 405.
Munk, J., 238.
Muñoz Iglesias, S., 98, 322, 439.
Murphy, R. E., 352, 455.
Mussner, F., 234, 355, 455.
Myers, J. M., 236.

Nathan, H., 456.
Naveh, J., 123.
Neenan, W. B., 236, 457.
Negbi, O., 456.
Negev, A., 456.
Nemoy, L., 124, 236, 353.
Nerón, 91, 145.
Nestlé, E. B., 272.
Nestlé, Eriorn, D., 75.
Nestor, 130.
Neunheuser, B., 121.
Neuenzeit, P., 233.
Newmann, 341, 454.
Nibley, H., 124.
Nicolau, M., 100, 320, 323, 324.
Nielen, J. M.ª, 234, 351.
Nir, D., 123.
Noetscher, Fr., 158.
Norden, 349.
North, R., 122, 320.
Noth, M., 236, 418.
Nötscher, F., 454.
Novak, M., 122.

O'Callaghan, J., 320.
O'Connell, J., 126.
O'Dell, J., 458.
Oestreicher, B., 123.
Oesterreicher, J. M., 455.
Ogara, F., 230.
Olavarri, E., 330.
Oliver, B., 320.
Opiano, 211.
Orbe, A., 236, 456.
Orbiso, Teófilo de, 322.
Ordoño, 359.
Orfalí, 90.
Orígenes, 68, 69, 177, 178, 219, 235, 338.
O'Rorke, J. J., 121, 456.
Osty, 428.

Paoli, E., 132, 133.
Páramo, S. del, 461.
Pareja, F. M.ª, 322.
París, G. M., 74.
Parr, P. J., 90.
Pascual, B., 321.
Pascher, J., 161.
Patón, M. A., 337.
Patreas, 135.
Patterson, D., 237.
Paul-Marie de la Croix, 347.
Paula, 381, 388.
Paulus, 227.
Pauly, 272.
Penna, A., 170, 321.
Percy, 228.
Peregrino (S.), 9, 10, 13, 15, 17, 31, 32, 37, 39, 42, 251, 336, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 383, 384, 385, 386, 387, 391, 398, 399, 400, 401, 402, 405, 406.
Pérez Calvo, J., 336.
Pérez Castro, F., 354.
Peri, V., 121.
Peri Minuto, F., 121.
Pericles, 138.
Pernot, H., 447.
Perella, G. M., 265, 311, 314, 315.
Perrone, 341.
Perrot, M. J., 84, 86, 87, 353.
Pesch, W., 234, 351.
Petersen, T., 353.
Philippe, P., 74.
Poncio Pilato, 229, 261, 262, 266, 267, 268, 270, 271, 277, 281, 283, 284, 291, 292, 293, 294, 296, 302, 303, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 314.

Pío XII, 439.
Pirot, L., 428, 431, 433.
Places, E. des, 352.
Planas, F., 321.
Plangger, A., 457.
Platón, 51, 131, 138, 141, 143, 146, 159.
Platón-Pseudo, 141.
Plinio, 203, 204, 453.
Plutarco, 142, 144.
Pohlens, Max, 130, 137, 138, 164.
Polibio, II., 138.
Polotsky, J., 237.
Porúbčan, S., 344, 345.
Postel, 332.
Potterie, I. de la, 121.
Power, 109.
Prado, J., 101, 107, 110, 111, 321, 331, 354.
Prager, M., 455.
Frat, F., 130.
Prausnitz, M. W., 93, 123.
Práxedes, 360.
Prete, B., 125.
Priero, J., 113, 115.
Prisciliano, 17, 32, 363, 368, 369, 402.
Pritchard, J. E., 81.
Proaño Gil, V., 100, 339.
Procksh, O., 172.
Pruemm, K., 135.
Ptolomeo Lagos, 147.
Pujol, A. M., 265.
Purves, G. T., 263.
Puzo, F., 322.

Quanbeck, W., 123.
Quentin, H., 19, 36, 248, 375, 376, 385, 402, 403, 406.
Quera, M., 319.
Queralt, A., 100, 340.
Quintilio Varo, 295, 296.
Quisio, 366, 367, 376.

Rábanos, R., 101, 111, 229, 230, 334, 345, 446, 447, 462.
Rahlfs, 20, 28, 346.
Rahmani, L. Y., 123, 456.
Ramlot, L., 121, 125, 234, 352, 454, 458.
Ramos, J., 333.
Rask, A., 236.
Rath, J., 237.
Ravani, B., 353.
Rebertat, J., 132.
Recesvinto, 14, 379, 400.
Recuero, P., 124.
Rehkopf, 455.
Rein, E., 360.
Reischl, 347.
Rembold, 346.
Renán, E., 227.
Renaud, B., 238.
Rendtorff, R., 237.
Rengstorf, K. H., 133, 140, 148.
Revilla, M., 14, 19, 20, 24, 27, 28.
Revuelta, M., 101, 335.
Revuelta Sañudo, M., 317.
Reymond, Ph., 239.
Reynen, H., 235.
Ricciotti, G., 300.
Rigaux, B., 178.
Rin, S., 454.
Rinaldi, G., 113, 346.
Rist, M., 209.
Ritschl, D., 456.
Riudor, I., 338.
Rivera, L. F., 458.
Riverso, E., 238.
Robert, A., 423, 428, 429, 430, 431, 432, 439, 445, 459.
Robert, J. D., 351.
Robinson, G. L., 410.
Robles Dégano, F., 333.
Robson, J., 237.
Roca-Puig, R., 322.
Rogaciano, 381, 388.
Roldán, 333.
Romaniuk, K., 235.
Romeo, A., 122.
Rondeau, M. J., 125.
Rondet, H., 122.
Rosché, T. R., 124.
Rose, A., 234, 352, 454.
Rosen, H. B., 457.

Rosen, M., 353.
Rosenmüller, 263.
Rosenzweig, 347.
Rostovtzeff, M. I., 265, 269, 270, 289, 290, 294, 308.
Roth, C., 353.
Roth, L., 457.
Rowley, H. H., 414, 415, 416, 417, 418, 447.
Rubio, 27.
Rufo, 360.
Ruprecht, P., 351.
Ryckmans, G., 457.

Sabino, 278, 294, 295, 296.
Sabourin, L., 461.
Sacristán, 333.
Saglio, E., 272, 289.
Sagüés, J., 74, 319.
Sainte Marie, H. de, 250.
Salomón, R., 148.
Sancmel, S., 457.
Sanchís, D., 458.
Sancho, 9, 12, 16, 17, 28, 31, 43, 248, 365, 367, 376, 394.
Santos Olivera, B., 107.
Sauget, J. M., 457.
Säve-Söderbergh, 119, 120.
Savignac, J. de, 126.
Savonarola, 332.
Saydon, P., 353.
Scott, R. R. Y., 354.
Scott, W., 210.
Schäfer, K. Th., 235.
Schalit, A., 236.
Scharbert, J., 126.
Schedl, C., 121, 448, 455.
Schedler, U., 237.
Scheeben, M., 341.
Scheiber, A., 457.
Scheifler, J. R., 322.
Schelkle, K. H., 235.
Schenk, 347.
Schepss, 361, 363, 368.
Schick, A. F., 123.
Schildenberger, J., 19, 28, 321.
Schlatter, A., 68, 75.
Schlier, H., 119, 124, 139, 141.
Schlinke, E., 237.
Schlutz, K., 73.
Schmaus, M., 446.
Schmid, J., 126.
Schmitz, O., 164, 166.
Schnackenburg, R., 233, 455.
Schniewind, J., 65, 175.
Schönfeld, H. G., 458.
Schreiber, J., 459, 234, 352.
Schulz, S., 459.
Schultze, B., 457.
Schürer, E., 148, 263.
Schürmann, H., 226, 455.
Schwank, B., 351.
Schweitzer, E., 75.
Seethaler, F. P., 121.
Segal, J. B., 237.
Segal, M. H., 457.
Segur, 332.
Seitz, O. J. F., 124.
Sellin, 335.
Selwyn, E. G., 50, 51, 52, 53, 68, 75, 193, 196, 199.
Séneca, 133, 142, 143, 144, 145, 167.
Senés, H., 322.
Serafín de Ferro, 332.
Sesonk, 88.
Severo, 360.
Shepherd, M. H., 457.
Siegman, E. F., 352.
Sierra, S. J., 124, 236.
Símaco, 64.
Simcox, W. H., 209.
Simeón Macabeo, 277, 278, 451.
Simeón ben Coseba, 219.
Simons, 275.
Skehan, P. W., 245, 352.
Skrinjar, A., 179.
Sloyan, G. S., 235, 455.
Smith, W. F., 236.
Smits, C., 75.
Sobelman, H., 457.
Soberanas, A., 354.
Sócrates, 145.
Sodar, 19, 28.

Sófocles, 140, 162.
Sofronio, 387.
Soggin, J. A., 239.
Sohier, A., 234.
Solá, F. de P., 100, 319, 341.
Solages, B. de, 122.
Somers, H., 354, 452.
Sorof, 349.
Spadafora, F., 107, 462.
Sperber, A., 75.
Spicq, C., 116, 177, 185, 238.
Spijkerman, A., 90, 91.
Spindeler, A., 355.
Spitta, 349.
Stade, 410, 418.
Stadler, 361.
Stanley, D. M., 235.
Starcky, J., 115, 272, 273, 274.
Stauffer, E., 106, 116.
Steinmann, A., 129.
Stendahl, K., 158.
Stern, S. M., 124, 236.
Stève, M. A., 103, 277.
Stier, F., 121.
Stieren, 48.
Stöger, A., 121.
Strack-Billerbeck, 148, 154
Stransky, T. F., 121.
Strauss, 227.
Strobel, A., 355.
Stuhlmueller, C., 126.
Stummer, F., 224.
Suárez, F., 74, 342.
Suetonio, 271.
Sugranyes de Franch, R., 149.
Suitbertus a S. Joannea Cruce, 456.
Sukreir, N., 88.
Sullivan, K., 455.
Sutcliffe, E. F., 121, 125, 237, 322, 353, 451, 452, 453, 454.
Swaeles, R., 122.
Swidler, L., 353.

Taciano, 56, 456.
Tailhan, 395.
Tajo, M.ª, 354.
Talmon, S., 123, 125.
Tapia, A., 7.
Taylor, Jr., 123.
Teilhard de Chardin, P., 117.
Téllez, Gabriel, 361.
Teodoción, 24, 64.
Teodora, 383.
Teodorico, 314.
Teodulfo, 17, 29, 251, 256, 372, 376, 379, 401, 402, 405, 406.
Teófilo, 360.
Termes Ros, P., 101, 107, 320, 324, 329, 346.
Tertuliano, 46, 70, 173, 338, 342.
Testuz, M., 46.
Tena Garriga, P., 117.
Théodote d'Ancyre, 125.
Thomas, W., 237.
Thomor, H., 456.
Thorndike, J. P., 458.
Thurston, H., 262.
Tiberio, 130, 306, 308, 309.
Till, W., 119.
Tillman, F., 75.
Timiadis, E., 459.
Timoteo, 360.
Tisserant, card. E., 423, 428, 432.
Tito, 291.
Tito Livio, 132.
Tomás de Aquino (S.), 74, 100, 338, 339.
Torrance, J. B., 353.
Torre, M. de la, 32.
Tournay, R., 458.
Touzrad, I., 74.
Toynbee, A. J., 457.
Trever, J. C., 354.
Treves, M., 125.
Tricot, A., 423, 428, 431, 432, 433, 435, 445.
Troadec, H., 234.
Trófimo, 284.
Trujillo, 18, 395.
Tsori, N., 123.
Tucídides, 139.
Turrado, L., 322.
Tuya, M., 320.
Tyson, J. B., 124.

Ubach, B., 321.
Ubieta, A., 101, 329.
Ude, I., 74.
Ulanov, B., 455.
Urbach, E. E., 123.
Urbano, 360.

Vaccari, A., 20, 28, 73, 171, 322, 369, 375, 380, 382, 389, 418.
Vagaggini, L., 235.
Vagani, L., 433.
Vagany, 434.
Valdivieso, 333.
Valéry, 227.
Van Bebber, M., 263, 284, 286, 294, 311.
Van den Bussche, H., 121, 348.
Van Imschoot, P. 170, 171, 175, 189.
Vanlierde, C., 74.
Veda Venerable (S.), 313.
Venard, L., 75.
Verbraken, P., 454.
Vercellone, 19.
Viard, A., 354.
Vicent, L. H., 102, 103, 104, 264, 265, 266, 268, 270, 271, 272, 274, 276, 277, 278, 279, 291, 293, 354, 423, 434.
Vieira, 333.
Vigné, P., 436.
Vigouroux, 362.
Vilar Hueso, V., 93, 109, 321, 335.
Vilson, R. Mc. L., 123.
Villuendas Polo, L., 323.
Vincent, A., 435.
Vischer, W., 353, 456.
Viteau, J., 151.
Vitelio, 286, 287, 292.
Vitoria, F. de, 100.
Vives, J., 389.
Vloberg, M., 437.
Vogt, E., 322.
Voillmecke, A. M., 73.
Vollert, C., 126.
Vollmer, 8.
Von Arnim, 142, 146.
Von Balthasar, H. U., 117.
Von Domaszewski, 289.
Von Rad, G., 236, 353.
Von Soden, 46, 47, 54.
Vrede, W., 75.

Wacholder, Z., 353.
Walker, N., 239.
Wamba, 400.
Wasser, F., 455.
Watso, N. M. 124.
Weber, J. J., 19, 28, 440.
Weingreen, J., 457.
Weippert, M., 239.
Weiss, J. 164, 263.
Weiser, A., 126.
Weisweiler, H., 238.
Wellhausen, 417, 415.
Welter, 335.
Wendland, 306.
Westermann, W. L., 131.
White, 36.
Whiseman, M., 124.
Wiesenberg, E., 354.
Wikenhauser, A., 208, 439.
Wilensky, M. L., 124.
Winandy, J., 121.
Windisch, H., 75.
Winer, 263.
Wingren, G., 237.
Winnet, F. V., 419, 420.
Wissowa, 272.
Wohlenberg, G., 75.
Wohlstein, H., 234.
Wolf, Chr., 66.
Wolf, W., 356, 456.
Wolfson, H. A., 124, 160, 353.
Wordsworth, 36.
Worsworth-White, 363, 368.
Wonters, L. de, 454.
Wright, G. R. H., 234, 335.

Yadin, Y., 123, 456.
Yaron, R., 121, 234.
Yaure, L., 236.
Yeivin, S., 86, 124, 353.

Zaccaria, E., 262, 363, 368.
Zahn, Th., 64, 175.
Zaitschek, D. V. 456.
Zanecchia, P., 262.
Zeitlin, S., 124, 363, 237, 353, 457.
Zenón, 142.
Zerwick, M., 48, 66, 271, 351, 428.
Zimmerli, W., 456.
Zimmermann, H., 235.
Zimmermann, F., 124, 236.
Zorell, F., 271, 346.
Zumkeller, A., 454.

ÍNDICE DE MATERIAS

Págs.

ARTICULOS:

AUSEJO, S., O. F. M. Cap.: *Miscelánea Bíblica Andrés Fernández* .. 321- 324
AYUSO MARAZUELA, Ilmo. Mons. T.: *La Biblia Visigótica de San Isidoro de León* (Continuación.) 5-43; 243-259; 359- 406
BARTINA, S., S. J.: «*Una espada salía de la boca de su vestido*». (*Apc. 1,16; 2,16; 19,15.21*) 207- 217
GARCÍA DEL MORAL, A., O. P.: *Crítica textual de I Ptr. 4,14* 45- 77
GARCÍA DEL MORAL, A., O. P.: *Sentido trinitario de la expresión «Espíritu de Yavé» de Is. XI, 2 en 1 Pdr. IV, 14* 169- 206
GUEMES VILLANUEVA, A., S. M.: *La libertad en el mundo contemporáneo de San Pablo* 129- 168
GUILLÉN TORRALBA, J., Pbro.: *Decálogo ritual, Ex. 34, 10-26* 407- 421
REVUELTA SAÑUDO, M., Pbro.: *La localización del Pretorio* 261- 317

NOTAS:

GIL ULECIA, A., Pbro.: *Evolución y progreso en introducción bíblica: Comentario crítico bibliográfico* 423- 443
MUÑOZ IGLESIAS, S., Pbro.: *Un Comentario español a la Sagrada Escritura* 95- 98
VILAR HUESO, V., Pbro.: *Crónica Arqueológica de Palestina* 79- 93

NOTICIARIO:

CAUBET ITURBE, F. J., SS. CC.: *Congrés international des etudes pauliniennes* 102
CAUBET ITURBE, F. J., SS. CC.: *In Memoriam: Rvdmo. P. Louis-Hugues Vicent, O. P* 102- 104

Págs.

CAUBET ITURBE, F. J., SS. CC.: *Nueva traducción de la Biblia al inglés*... 104
Dos Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos. (Convocatoria). 99- 101
Dos Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos. (Crónica.) 325- 344

BIBLIOGRAFIA:

Recensiones.

ADAM, ALFRED.: *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlid als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis* (J. Díaz) 119- 120
ALOISIUS, M.: *Psalmorum liber primus (1-45)* (J. Díaz, Pbro.) 346- 47
AUCÉ, D. R., O. S. B.: *Job* (Luis Arnaldich, O. F. M.) 111- 113
BARSTTI, D.: *Spiritualité de l'Exode.* (M. G.ª Cordero) 449- 450
BEAUCAMP, E., O. F. M.: *La Bible et le sens religieux de l'univers.* (M. García Cordero, O. P.) 350- 51
BEHLER, G. M., O. P.: *Les paroles d'Adieux du Seigneur* (P. Franquesa. C. M. F.) 348- 49
BLINZLER, J.: *El Proceso de Jesús* (J. Díaz) 115- 116
BONNARD, P. E.: *Le Psautier selon Jérémie* (J. Enciso) 450- 451
BONNARDIÈRE, A. M. La.: *Biblia Augustiniana, A. T.* II: *Livres Historiques.* (O. García de la Fuente, O. S. A.) 220- 221
CANTERA ORTIZ DE URBINA, J.: *El comentario de Habacuc de Qumran* (Luis Arnaldich, O. F. M.) 225- 226
CASTRILLO AGUADO, T.: *Enemigos de Jesús en la Pasión según los Evangelios* (Ricardo Rábanos, C. M.) 229
CROIX, P. M. de la, O. C. D.: *L'Evangile de Jean et son témoignage spirituel* (S. de Ausejo, O. F. M. Cap.) 347- 48
Diccionario Bíblico: (Fr. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap.) 107- 108
DUPONT, J.: *Les Sources du Livre des Actes* (J. Díaz) 349- 50
FUENTERRABÍA, F. de, O. F. M. Cap.: *Los Santos Evangelios de N. S. J.* (J. Díaz, Pbro.) 105- 106
FRIERO, G.: *Giuditta* (La Sacra Bibbia (Luis Arnaldich, O. F. M.) ... 113- 115
GUITTON, J.: *El problema de Jesús* (J. Díaz, Pbro.) 227- 229
HERNÁNDEZ MARTÍN, J. F., Pbro.: *Biblia y Arqueología. Importancia de los Descubrimientos de Lakis* (V. Vilar, Pbro.) 108- 109
JUDANT, D.: *Les deux Israël. Essai sur le mystère du salut d'Israël selon l'économie des deux Testaments* (P. Franquesa) 447- 448
KAISER, O.: *Die Mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel* (Mariano Herranz) 109- 110
La Biblia. VIII *Tobit-Judit* (Luis Arnaldich, O. F. M.) 221- 223
LIGIER, L.: *Péché d'Adam et péché du monde. Bible-Kippur-Eucharistie. L'Ancien Testament* (O. García de la Fuente, O. S. A.) 221- 223
MALACHI, M., S. J.: *The Scribal Character of the dead sea Scrolls* (A. G. L.) 230- 233

Págs.

METZGER BRUCE, M.: *Index to periodical literature on the apostle Paul* (Ricardo Rábanos, C. M.) ... 229- 230

MEYER, R.: *Hebräisches Textbuch zu G. Beer-R. Meyer Hebräische Grammatik.* (Mariano Herranz) ... 219- 220

PORÚBČAN, St., S. J.: *Il Patto nuovo in Is. 40-66* (Pablo Termes, Pbro.) ... 345- 46

PRADO, J., S. CC. R.: *Síntesis bíblica*: II. *Historia de la Revelación. A) Testamento*: *1-2. Los Orígenes. 3. La Monarquía hebrea. 4-7. Desde el Destierro Babilónico a los Macabeos* (Ricardo Rábanos, C. M.) ... 110- 111

RÁBANOS, R., C. M.: *Propedeútica Bíblica. Introducción General a la Sagrada Escritura.* (Gil Ulecia) ... 445- 447

RINALDI, P. G., C. R. S.: *I Profeti Minori*, Fasc. II. (M. García Cordero, O. P.) ... 346

SCHURMANN, H.: *Worte des Herrn* (J. Díaz, Pbro.) ... 226

SCHEDL, C.: *Geschichte des Alten Testaments.* III. Band. (M. García Cordero, O. P.) ... 448- 449

SPICQ, C., O. P.: *AGAPE dans le Nouveau Testament. Analyse des textes* III. (José M.ª González Ruiz, Pbro.) ... 116- 117

SUTCLIFFE, E., S. J.: *The Monks of Qumran as Despicted in the Dead Sea Scrolls* (A. González Lamadrid) ... 451- 454

TENA GARRIGA, P., Pbro.: *La palabra EKKLESIA. Estudio histórico-teológico* (José M.ª González Ruiz, Pbro.)... 117- 119

REVISTA DE REVISTAS

Aevum ... 121

American Eclessiastical Review (The) ... 121- 351

Angelicum ... 121- 351

Antonianum ... 121, 233- 351

Augustinus ... 454

Benediktinische Monastschrift ... 351

Bibel und Kirche ... 121, 233-234- 351

Bible et vie chrétienne ... 121, 234, 352- 454

Biblica ... 121, 234- 352

Biblische Zeitschrift ... 234-235, 454- 455

Bridge (The) ... 455

Bijdragen ... 122- 455

Bulletin de Littérature Ecclésiastique ... 122, 235, 352, 455

Catholic Biblical Quarterly (The) ... 122, 235, 352-53, 455- 456

Ciencia y Fe ... 235

Ciudad de Dios (La) ... 122, 235, 353

Collectanea Franciscana ... 235

Divinitas ... 122, 235

Págs.

Divus Thomas ... 235
Ephemerides Carmeliticae ... 456
Ephemerides Theologicae Lovanienses ... 122, 235
Estudios Eclesiásticos ... 353
Etudes Théologiques et Religieuses... 236
Euntes Docete ... 353, 456
Evangelische Theologie... 122
Gregorianum ... 236, 456
Harvard Theological Review (The) ... 123, 353
Interpretation ... 123, 236, 353, 456
Iris Theological Quarterly (The) ... 236, 353, 456
Israel Exploration Journal... 123, 353, 456
Jewish Quarterly Review (The) ... 124, 236, 353, 457
Istima ... 236
Journal of Biblical Literature ... 124, 236, 354, 457
Journal of Semitic Studies ... 124, 237, 457
Kerygma und Dogma ... 237
Laval Théologique et Philosophique ... 457
Lumière et Vie ... 124, 354, 457
Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos ... 124-215
Nouvelle Revue de Science Missionnaire ... 237, 457
Nouvelle Revue Théologique ... 125, 237
Orient Syrien L' ... 125, 237
Orientalia Christiana Periodica ... 125, 457
Recherches de Science Religieuse ... 238, 457-458
Recherches de Théologie ancienne et médiévale ... 125
Revista Biblica ... 458
Revue Biblique ... 125, 237-238, 254, 457
Revue des Etudes Augustinennes ... 354
Revue de Qumran ... 125, 354, 458
Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques... 238, 354
Revue des Sciences Religieuses ... 458
Revue de Théologie et de Philosophie ... 125, 238, 354, 458
Revue Thomiste ... 125, 238, 458
Sacra Doctrina ... 125
Sapienza ... 238
Scholastik... 238, 458
Scriptorium... 126
Scuola Cattolica (La) ... 238
Sefarad ... 354
Studia Montis Regii ... 458
Studia Theologica... 238
Theological Studies... 126, 239, 355
Theologie und Glaube... 126, 355
Theologische Quartalschrift... 239, 458

Págs.

Thomist (The)... 126
Trierer Theologische Zeitschrift 126, 239, 355, 459
Verbum Caro 239, 355, 459
Verdad y Vida 239, 355, 459
Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft... ... ... 239, 355
Zeitschrift für Katholische Theologie 126 355
Zeitschrift für Theologie und Kirche... ... ... 126, 459

LIBROS RECIBIDOS 127-128, 241-242, 357-358, 461- 462

ESTUDIOS

La Biblia Visigótica de San Isidoro de León

(Continuación)

3. Otros elementos extrabíblicos

Son muy diversos. Tenemos que analizarlos, con un método parecido al que seguimos en el estudio del *Cavense* (312). Procuraremos, en lo posible, presentarlos según nos los vaya ofreciendo el *Legionense*.

1. *El Canon bíblico*

He aquí su descripción.

Los libros van indicados con números romanos, que se hallan ante la línea respectiva, a cada libro consagrada; y, delante del libro correspondiente, la sigla *Lb*, abreviatura de *Liber*. Es de notar, sin embargo, que varios no se enumeran, como *Reyes* y *Paralipómenos* en el A. T., y las *Epístolas de San Juan* y a los *Tesalonicenses* en el Nuevo. Por otra parte, en este *Canon* se omite *Sap.*, aunque luego se halle transcrito en el texto del códice. Lo mismo sucede con *Baruch*. Por lo cual la enumeración resulta incompleta, sumando la lista sólo LXII.

Lb genesis
Lb exodus
Lb leuiticus
Lb numeri
Lb deuteronomium
Lb iosue
Lb iudicum
Lb ruth
Lb esdre
Lb esdre
Lb tobi
Lb ester
Lb iudith
Lb machabeorum
Lb machabeorum
Lb textum euangelii secundum Matheum

(312) *La Biblia Visigótica de la Cava dei Tirreni*, pág. 73 ss.

Lb regum
Lb regum
Lb regum
Lb regum
Lb paralipomenon
Lb paralipomenon
Lb iob
Lb psalmorum
Lb prouerbiorum
Lb ecclesiastes
Lb cantica canticorum
Lb ecclesiasticus
Lb ysayę prophete
Lb hieremie prophete
Lb lamentationes hieremie
Lb hiezecielis prophete
Lb danielis prophete
Lb osę prophete
Lb iohel prophete
Lb amos prophete
Lb abdie prophete
Lb ione prophete
Lb miche prophete
Lb naum prophete
Lb abbacub prophete
Lb sofonias prophete
Lb aggeus prophete
Lb zacharie prophete
Lb malachie prophete

Lb secundum marcum
Lb secundum lucas
Lb secundum iohannem
Lb actus apostolorum
Lb epistola iacobi
Lb epistola petri I
Lb epistola petri II
Lb epistola iohannis
Lb epistola iohannis
Lb epistola iohannis
Lb epistola iude
Lb epistola pauli ad romanos
Lb epistola pauli ad corintios I
Lb epistola pauli ad corintios II
Lb epistola pauli ad galatas
Lb epistola pauli ad ephesios
Lb epistola pauli ad philipenses
Lb epistola pauli ad colosenses
Lb epistola pauli ad tesalonicenses
Lb epistola pauli ad tesalonicenses
Lb epistola pauli ad laudicenses
Lb epistola pauli ad timotheum I
Lb epistola pauli ad timotheum II
Lb epistola pauli ad titum
Lb epistola pauli ad filimonem
Lb epistola pauli ad hebreos
Lb apocalipsin iohannis
Auctor istorum librorum sps scs est

La inserción de un *Canon* no es exclusiva de la *Biblia Visigótica de San Isidoro*. En España tienen *Canon* bíblico los códices **15 21 84 93 97 102** y **161**. Pero es de notar que el del **15**, el famoso *Códice Toledano*, más que un *Canon* antiguo, es un *Indice* hecho por mano reciente. Otro tanto sucede con el que tiene la *Biblia de Avila*, copiado en el siglo XVI. E igualmente carecen de valor los de **102** y **161**, por ser códices tardíos.

No quedan más que los códices **21 84** y **93**. Los tres suponen el mismo arquetipo. Es claro por lo que se refiere al **84**, pues la *Biblia Románica* de San Isidoro depende de la *Visigótica*. Pero el **93**, no, al menos inmediatamente (313). La afinidad estrechísima que entre ambos existe, arguye, sin embargo, un origen común.

(313) Cf. nuestro trabajo *La Biblia de Calahorra. Un importante códice desconocido*, EB 1 (1942) 241-271.

En nuestro trabajo de la *Biblia de Calahorra* estudiamos brevemente el *Canon* (314), y con mucha más detención en nuestro estudio de los elementos extrabíblicos de la *Vulgata* en general (315). En síntesis nuestras conclusiones fueron las siguientes: *1.ª* El *Canon* fue compuesto para una edición íntegra de la *Vulgata*. Se inserta como frontispicio de una edición monumental que contiene los 72 libros. En armonía con él va la inscripción previa: *Incipit bibliotheca in quo continentur libri septuaginta duo*. *2.ª* El *Canon* es español, por las mismas razones que antes apuntamos, *positiva* y *negativamente*. *3.ª* El *Canon* no es isidoriano, ya que este *Canon* no corresponde a los suyos (316), ni en la ordenación, ni en el contenido. *4.ª* El *Canon* se despega de la catalogación *per ordines*, tanto de San Jerónimo a base del Hebreo, como de las Biblias isidorianas y teodulfianas, para volver al orden de los LXX y de la *Vetus Latina*. *5.ª* El *Canon* es de neto cuño peregriniano, y debe de ser el que él coordinó y puso al frente de la edición de su Biblia. *6.ª* Es de notar, sin embargo, que el *Canon* del frontispicio no responde exactamente al orden de los libros, como luego se halla en el *Códice Legionense*.

Procuremos ahora explicar estas ideas.

Dejando aparte el *F. 2 r.*, que contiene a *Cristo en majestad* y el *Tetramorfo* y tiene sólo un valor decorativo, el primer elemento con que tropezamos es el *Canon*, que sirve de portada a la *Biblia Visigótica de San Isidoro*.

Este *Canon* va introducido por una inscripción monumental, que ocupa dos folios enteros, y hemos descrito anteriormente: *In nomine dni nostri ihesu christi incipit liber bibliotheca in quo continentur libri septuaginta duo e ueteri et nouo testamento quorum hec notitia est*.

El tenor del contenido prueba evidentemente que la *Inscripción* fue hecha *exprofesso* para el *Canon*, e *Inscripción* y *Canon*, para una *Biblia* completa.

Esta *Biblia* se llama en nuestro códice *Liber Bibliotheca*.

Que la palabra *Bibliotheca* significa *Biblia*, es cosa generalmente admitida. En nuestro trabajo sobre el texto bíblico de San Isi-

(314) Ib., págs. 245-246 y 265-266.

(315) *Los elementos extrabíblicos de la Vulgata*, EB 2 (1943) 162-166.

(316) Cf. A. Tapia, *El canon escriturístico de San Isidoro de Sevilla*, Salamanca 1940.

doro, actualmente en prensa (317), dilucidamos ampliamente esta cuestión. Arévalo, que también investigó sobre este punto, aunque con exageración manifiesta, dice que tal expresión fue «antiquis temporibus frequentissima» (318). Indudablemente ya le dio este valor San Jerónimo en su *Epistola ad Marcellam* (319). Y es corriente entre los siglos VII y X. Se halla, desde luego, en el mismo San Isidoro (320). Por esta época se halla también en el poema titulado *Versus in Bibliotheca*, antes atribuidos a Eugenio de Toledo y hoy a Juan de Zaragoza (321). Poco después, ya en el siglo VIII, se encuentra en la *Adbreviatio Brauliana* (322). En el siglo VIII-IX en el *Carmen Alcuini* (323) y otros poemas (324), entre los cuales su célebre dístico dedicado al emperador (325). Finalmente, en el siglo X, sin salir de España, se encuentra en el epígrafe que la primera *Biblia de Alcalá* (326) pone al prólogo isidoriano *Vetus Testamentum ideo dicitur* (327), de este modo: *Beati isidori*

---

(317) Saldrá en *Isidoriana*, que se publicará en Salamanca, 1961, bajo los auspicios de la Universidad. El trabajo fue leído en León, 1960, durante la Semana Internacional de Estudios Isidorianos.

(318) *Sancti Isidori opera omnia. Isidoriana*, II, cap. 81, pág. 5, núm. 8.

(319) «Beatus Pamphilus martyr, cum Demetrium Phaleraeum et Pisistratum in sacrae Bibliothecae studio uellet aequare.» Cf. ARÉVALO. *Isidoriana*, II, 249, nota 2.

(320) «Bibliothecam V. T. Esdras scriba... reparauit, conctaque Legis ac Prophetarum uolumina, quae fuerant a gentibus corrupta, correxit, totumque Vetus Testamentum in uiginti duo libros constituit.» *Etym.* VI, 3.

(321) Publicados por Vollmer en MGM y reproducidos por LYNCH-GALINDO en *San Braulio, obispo de Zaragoza*, págs. 366-67, Madrid 1950:

«Reguli quos fides conmendat noscere libros
hos nostra praesens Bibliotheca tenet.»

(322) «Bibliothecam compilauit.» Ed. ANSPACH, *Taionis et Isidori noua fragmenta et opera*, pág. 59, Madrid 1930.

(323) Publicado en M. G., *Poetae*, I, 283-285, y D. DE BRUYNE. *Préfaces de la Bible Latine*, págs. 14-15, Namur 1920:

«Nomine pandecten proprio uocitare memento
hoc corpus sacrum, lector, in ore tuo.
Quod nunc a multis constat bibliotheca dicta...»

(324) Cf. BIANCHINI, *Evangeliarium quadruplex*, pág. 583.

(325) ARÉVALO, *Isidoriana* II, 6, 10.

«Rex benedicte, tibi placeat Bibliotheca Carle
Testamenta duo quae relegenda gerit.»

(326) Nuestro códice 17, cf. VLH, I, *Prolegómenos*, págs. 352-353.

(327) Tomado de *Etym.*, lib. VI, cap. 1-2. ARÉVALO, III, 239 ss.

incipit praefatio totius bibliothece; y luego en una nota, que se halla en el *F. 80 v. a.* del mismo códice: *lector si uis liquidius storiam ruth intelligere in finem huius bibliothece inquire et plus quam emendata repperies,* aludiendo a la otra versión de *Ruth,* que se halla al final del códice.

La significación, pues, de *Bibliotheca* por *Biblia,* particularmente en España, se manifiesta con amplitud y claridad. No otra cosa, pues, quiere decir en el *Legionense.*

En conclusión, tenemos aquí la *Biblia* en un volumen (*Liber Bibliotheca*), o, si se prefiere, se trata de un volumen de *Biblia,* en el cual se reúnen los 72 libos a la vez, y se pone un *Canon,* de frontispicio al volumen. Esto nos hace deducir que su autor, no solamente pensaba hacer una *copia* cualquiera, sino una verdadera *edición* de la *Vulgata.*

Pero ¿de qué edición se trata? ¿O quién puso ese *Canon* por pimera vez? ¿Florencio y Sancho en el *Legionense* o el autor del arquetipo?

El autor del arquetipo, sin duda.

En primer lugar, Florencio y Sancho jamás hicieron una *edición* de la *Vulgata.* Su labor, por meritoria que sea, fue meramente una labor de artistas y amanuenses. Copiaron *Biblias,* como copiaron *Morales* y *Smaragdos.* Pero no pasaron de ahí. No pudieron, por consiguiente, ser ellos los autores del *Canon.*

Además, todo exige que tal *Canon* se remonte a una época muy arcaica (328).

Porque este canon, no sólo es del 21, sino también del 84 y del 93. Y del 93, con características propias (329). De modo que, aunque este códice suponga un fondo común, arguye distinto arquetipo inmediato. O lo que es igual: el 93 no viene directamente de la *Biblia Visigótica de San Isidoro,* sino de otro arquetipo independiente. Y ambos de un mismo remoto arquetipo común peregriniano.

Es este *arquetipo,* en efecto, el que debía de tener el *Canon* al frente del volumen. Lo cual encaja perfectamente en todo el conjunto.

1.º San Peregrino hizo la primera edición de la *Vulgata.* Si San Jerónimo había ido publicando libros dispersos, San Peregrino

(328) Cf. *Los elementos extrabíblicos de la Vulgata,* EB 2 (1943) 162 ss.

(329) Cf. *La Biblia de Calahorra,* EB 1 (1942) 245 ss., y *Lam.* IX.

los unió todos en un haz. Para esta edición es lógico que compusiera entonces un *Canon* y lo pusiera al frente del volumen. Su labor inteligente, ordenadora o creadora, lo mismo que en los *Prólogos, Sumarios* y otros elementos extrabíblicos, se puso de relieve aquí, desde el primer momento.

2.º Por otra parte, el arcaísmo del *Canon* se pone de manifiesto en muchos detalles.

a) Su redacción. Es de un latín arcaizante.

b) Su adaptación a la *Vetus Latina*. Lo cual parece exigir una época en que esta versión pudiera aún ejercer influjo.

c) Su contenido. Tiene como notas características: α) La omisión del libro de la *Sabiduría*. β) La omisión del libro de *Baruch*. γ) La inclusión de la *Epistola ad Laodicenses*. Todo esto sería inexplicable en pleno siglo X, cuando escribieron los copistas de Valeránica la *Biblia de San Isidoro*. Pero no lo es en el siglo V, cuando San Peregrino llevó a cabo su edición de la *Vulgata*.

Por otra parte, además del *Canon* bíblico, de que venimos tratando, compilado en el *F. 4 v.* del *Legionense*, debe considerarse el *orden* que el códice sigue al disponer los libros de la Escritura. ¿Responde al *Canon* del frontispicio? He aquí paralelamente ambos:

VT		NT	
Canon	Orden	Canon	Orden
Dodecateuco	Dodecateuco	Evangelios	Evangelios
Paralipómenos	Paralipómenos	Actos	San Pablo
Job	Job	Epíst. Catol.	(+ Laod.)
Salmos	Salmos	San Pablo	Epíst. Catol.
Sapienciales	Sapienciales	(+ Laod.)	Actos
(— Sap)	(+ Sap)	Apocalipsis	Apocalipsis
Profetas	Profetas		
(— Bar.)	(+ Bar.)		
Esdr. Tob. Ester Judith	Tob. Judith Ester Esdr.		
Macabeos	Macabeos		

Hay, pues, alguna diferencia entre el *Canon* y el *orden*, que luego sigue el códice (330). Fundamentalmente es el mismo. Es decir,

(330) Sobre el orden de los libros de la *Biblia* en las diversas fuentes, cf. ANSPACH, *Taionis et Isidori noua fragmenta et opera*, págs. 176-178.

el de los LXX y la *Vetus Latina* contra el *Hebreo* y la *Vulgata* de San Jerónimo, tal como se desprende de su *Prólogo Galeato*. Pero luego hay algunas diferencias internas.

En el *Viejo Testamento*, mientras que en el *Canon* se omiten el Libro de la *Sabiduría* y *Baruch*, luego en la *Biblia* se incluyen sus textos. Y mientras que en el *Canon* el orden de las *Historias* son *Esdras*, *Tobías*, *Ester* y *Judith*, en la *Biblia* se pone el último a *Esdras* y se invierte el orden, poniendo *Tobías*, *Judith* y *Ester* (331). En todo lo demás coinciden, incluso en la omisión de *Baruch*.

En el *Nuevo Testamento*, dos son las diferencias. En el *Canon* se ordenan los *Hechos* después de los *Evangelios*, y a continuación de los *Hechos* van las *Epístolas Católicas*, quedando para después las *Epístolas de San Pablo* y el *Apocalipsis*. En cambio, en la *Biblia*, después de los *Evangelios* van las *Epístolas Paulinas*, luego las *Católicas* y al final los *Hechos* y el *Apocalipsis*.

2. *Las Genealogías*

Como de este punto hemos tratado ampliamente en otro lugar (332), aquí procuraremos abreviar lo más posible.

Se hallan en los *FF. 5 v.-10 r.* Empiezan con Adán y acaban en Cristo.

Aparte de las genealogías propiamente dichas, colocadas entre los círculos, o en los márgenes laterales e inferiores, se hallan varias notas, encuadradas en distintas figuras geométricas, ilustrando la vida de los personajes principales. Ex. gr.: *Abel filius adam pastor ouium ad cuius munera deus ascendit fraterno furore mactatus*. La de Aarón, por ejemplo, va enmarcada dentro de un arco mozárabe policromado, y dice: *Erat aaron LXXX III annos quando loquuti sunt ad faraonem uixit centum uiginti annos* (corrector *annis) et sepultus est in monte hor quadragesimo profectionis suae de terra egypti mense quinto primo die mensis.*

Igualmente al terminar las genealogías, ilustrando la de Jesús, se halla la siguiente nota, dentro de un gran círculo: *Sicut lucas euangelista per nathan ad mariam originem ducit ita et matheus*

(331) Sobre el orden de estos libros entre sí, cf. *Los elementos extrabíblicos de los Paralipómenos, Esdras, Tobías, Judith y Ester*, EB 5 (1946) 24-27.

(332) *Los elementos extrabíblicos de la Vulgata*, EB 2 (1943) 152-162.

euangelista per salomonem ad ioseph originem demonstrauit id est ex tribu iuda.

De este estilo son todas las demás.

Finalmente, cerrando el ciclo genealógico y en relación con él, se encuentra el sincronismo *In roma regnauit*, de que después trataremos.

Los personajes principales de las genealogías se introducen en hermosas miniaturas policromadas.

Estas genealogías no son exclusivas de la *Biblia de San Isidoro de León*. Ni hay un tipo único de genealogías. Ni siquiera se encuentra sólo en códices estrictamente bíblicos.

El famoso *Beato* del Museo Arqueológico Nacional (333) es un códice del siglo XII, que contiene el *Comentario al Apocalipsis* de San Beato de Liébana, y un *Comentario a Daniel*, ambos bastante mutilados. Pues bien: antes de empezar el texto tiene en *F. 1 r.-4 v.* las genealogías. Aunque esto no es de extrañar, pues este manuscrito procede precisamente de San Isidoro de León, y su copista debió de hallar en el códice de Florencio y Sancho la fuente de donde tomó las *Genealogías*.

Aparte de este manuscrito, tienen *Genealogías* los siguientes códices españoles de la *Biblia*, cuya enumeración indicamos a tenor de nuestro índice de la *Vetus Latina Hispana* (334) 21 28 84 91 93 94 97 y 101. Desde luego no pertenecen todos al mismo tipo. Se pueden distinguir varios. Pero el que a nosotros interesa es el que está sufragado por 21 84 93 y 94, siempre tan homogéneos entre sí, aquí apoyados por el 28 (335).

De este tipo es el que nos hemos ocupado anteriormente en el estudio especial ya citado (336), cuyas conclusiones en síntesis son las siguientes: *1.ª* Existe una serie especial de *Genealogías* que se halla sufragada por varios códices españoles y arguye un arquetipo único. *2.ª* Distinguiendo entre el origen de las *Genealogías* y su incorporación a los códices de la *Vulgata*, al menos la incorporación

(333) Perg., 127 ff., 455 × 290 mm., 2 col., 36 lín., s. XII, Mus. Arq. Nac. Vitrina.

(334) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 354 ss.

(335) No deja de ser interesante el caso ofrecido en el códice 28, que sin duda experimentó el influjo de la *Biblia de San Isidoro*, o de otro códice análogo peregriniano. Cf. nuestro trabajo *La Biblia de San Juan de la Peña*, U 22 (1945) 13 ss.

(336) *Los elementos extrabíblicos de la Vulgata*, EB 2 (1943) 152-162.

es de origen hispánico. Se prueba *positivamente* por el sufragio de varios importantes códices españoles que las tienen; *negativamente*, por el silencio de los demás, que las ignoran. *3.ª* No son de San Isidoro porque no están en sus obras auténticas, ni responden a las que en distintos pasajes de sus obras tiene San Isidoro, ni se hallan en los códices bíblicos que han transmitido la recensión isidoriana. *4.ª* Tampoco son del *Pseudo-Isidoro*. Entendiendo por tal al autor del *Liber Genealogicus: Duo sunt Adam*, que se halla en la *Biblia de Vimara*, de la catedral de León, así como en el *Alvaro cordobés* (337), y en el *F..IV 9*, del Escorial. Tal documento nada tiene que ver con nuestras genealogías. *5.ª* Son, en cuanto a su incorporación a los códices españoles de la *Vulgata*, debidas a San Peregrino. De hecho se hallan en el grupo de los códices que mejor representan su edición bíblica, y no existen en los demás. Por otra parte, están compuestas a base de la *Vetus Latina*, cosa que encaja perfectamente en la idiosincrasia peregriniana. *6.ª* En cuanto al origen, se precisa distinguir. El origen mediato es el griego, a través de la *Vetus Latina*. El inmediato es el *Liber Genealogus*, del cual P. Lagarde distinguía tres recensiones (338) y Monceaux cuatro (339). Un proceso comparativo nos lleva a esta convicción. *7.ª* No obstante, por lo que se refiere a la forma concreta que presentan en el *Legionense* y sus similares, quizá no sólo en cuanto a la incorporación, sino en la redacción definitiva, sean de origen peregriniano.

3. *Las Crónicas y Sincronismos*

En nuestro artículo sobre los elementos extrabíblicos de carácter general dedicamos unas páginas (340) a los sincronismos y cronologías.

Hay alguno de ellos, como el *Chronicon*, que tiene por epígrafe *De annis et saeculis* etc., que, a pesar de hallarse en el grupo de códices habitualmente peregrinianos, como el 93 y 94, y quizá el 26, no procede de San Peregrino, ni del Arquetipo original de su *Biblia*, puesto que acusa elementos *isidorianos*, y aún posteriores, pro-

(337) Cf. ARTILES, *El códice visigótico de Alvaro de Córdoba*, Madrid 1932.
(338) *Septuaginta Studien*, vol. II, págs. 5-28, 28-41 y 42-43.
(339) *Histoire litteraire de l'Afrique Chrétienne*, I, pág. 101 ss., París 1905.
(340) *Los elementos extrabíblicos de la Vulgata*, EB 2 (1943) 166-176

viniendo del que hemos llamado *Arquetipo de Conjunción*, perteneciente a la época de Recesvinto. Esto explica que falten precisamente en el *Legionense*, cuya fidelidad pregriniana se pone una vez más de manifiesto. Y explica también, por el contrario, que por el hecho de faltar en el *Legionense* no sea peregriniano. Con el 21 coincide, como de costumbre, el 84.

Lo cual hay que decir también de los sincronismos de la *Vida de Cristo* y el *Residuum saeculi tempus*, tratados en el mismo lugar.

Pero, entroncados con esta serie, aunque desplazados de ella, tiene el *Legionense* otros elementos, que conviene recordar aquí.

a) *Sicut Luchas evangelista per Nathan* (341).

En el famoso *Ovetense* (342), del que nos habla Antonio de Morales (343), escrito en el siglo VIII por el *notario* Justo (344), se halla antes de los Evangelios.

Sin embargo, no es éste propiamente su lugar. Como la nota afecta a las *Genealogías*, es lógico que en un códice de los *Evangelios* se ponga allí esta nota antes del texto sagrado. Pero se halla trasplantada, del *Liber Genealogus*, o mejor, quizá directamente de las *Genealogías*, que, basadas en el *Liber Genealogus*, tenía la *Biblia de San Peregrino*. De donde se deduce que el *Ovetense* se hace también testigo del arquetipo peregriniano.

Es casi seguro que tampoco faltase esta nota en el 93. Pero, como la *Biblia de Calahorra* está bárbaramente destrozada, se ha perdido esta parte precisamente. Desde luego la tiene el grupo 21 84 94. Y la tienen todos en su lugar propio, es decir, al acabar las *Genealogías*.

b) *Ordo annorum mundi*.

Tiene el *Emilianense* unos sincronismos que van encabezados con este epígrafe: *Incipit ordo annorum breuiter collectum*. Comienzan así: *Ab Adam usque ad diluuium* (345).

---

(341) Cf. *Los elementos extrabíblicos de la Vulgata*, EB 2 (1943) 161-162

(342) VLH, I, *Prolegómenos*. pág. 350, núm. 12.

(343) *Viaje a las iglesias de España*, págs. 93-95, Madrid 1765.

(344) Cf. M. REVILLA, *El códice ovetense de los Evangelios*, CD 117 (1919) 393-399; 118 (1919) 23-28.

(345) *Los elementos extrabíblicos de la Vulgata*, EB 2 (1943) 173-174.

Estos sincronismos se hallan en este códice al principio del mismo (346). La razón es porque el 94 amontona en los primeros folios varios elementos de este género. Pero están desplazados de su propio lugar.

El lugar que les corresponde debe de ser sin duda ante los *Evangelios*. Este es el sitio donde se hallan en el *Legionense* (347). E igualmente en las *Biblias de Vimara* (348) y de *Cardeña* (349).

Creemos que este documento debe de ser de origen español, puesto que sólo le hallamos en la transmisión española. Y ésta es muy amplia y compleja, ya que se encuentra en 19 21 25 84 [93] 94 156 (350) y 163 (351). Los dos últimos, aunque tardíos, de neto arquetipo hispánico.

Como se ve, pues, se halla de un lado en los códices *peregrinianos*, y de otro en los *prerrecensionales*.

Por consiguiente, lo que ha debido suceder es que San Peregrino los incorporó a su Biblia, tomándolos quizá del *Liber Genealogus*. Este arquetipo es el que transmiten 19 84 [93] 94. De la *Biblia peregriniana* debió de tomarlos el *Arquetipo de Conjunción* del siglo VII, el cual influyó en 19 y 25 y los restantes códices que nos los han transmitido.

c) *Notitia de regibus in libris Machabeorum.*

No se trata de las listas que otros códices tienen en *Reyes* y *Paralipómenos*. A ellas aludimos anteriormente. Se trata de otra especie de inventario, con los nombres de los reyes de quienes se habla en los libros de los *Macabeos*. Le tienen 19 21 24 25 y 84.

La colocación es diferente, pues en 21 25 84 se hallan al final de los *Macabeos*, mientras que en 19 24 se hallan antes del libro primero.

Pero el origen es común, con el mismo texto y revelando el mismo arquetipo.

Un arquetipo, sin duda alguna, español, puesto que sólo se nos ha transmitido a través de fuentes españolas. Y a la vez sumamen-

(346) *F. 4 v. a.*
(347) *F. 395 r. b.*
(348) *F. 186 r. a.*
(349) *F. 312 v.*
(350) VLH, I. *Prolegómenos*, pág. 377.
(351) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 378.

te arcaico, puesto que la transmisión se verifica por doble cauce: a) de códices *peregrinianos*, 21 84; y b) de códices *prerrecensionales*, 19 24 25.

Tenemos, pues, siempre el mismo caso. No se trata jamás de una particularidad del *Legionense*, que pueda sólo argüir la labor personal de Florencio y de Sancho. Tales elementos suelen encontrarse además en otros códices del mismo grupo, pero que, por lo mismo que no dependen del 21, suponen en todo caso un arquetipo remoto común peregriniano. Más aún: no pueden ser labor personal de los copistas de *Valeránica*, por lo mismo que tales elementos se hallan en otros códices que son quizá más antiguos que el *Legionense*, y ni siquiera son peregrinianos. Desde luego es más antigua la *Biblia de Vimara*, escrita el año 920, mientras que la de *San Isidoro* lo fue el año 960. Y quizá lo sean las *Biblias de Quisio* y de *Cardeña*.

No pueden, pues, depender directamente del códice 21 los códices 19 24 y 25. La solución hay que buscarla por otro camino. El de siempre. Mientras que 21 26 84 93 94 y 95 representan el *Arquetipo peregriniano*, los códices 19 24 y 25 son prerrecensionales, y entroncan con el *Arquetipo de Conjunción*. Ahora bien, el *Arquetipo peregriniano* del siglo V influyó en el *Arquetipo de Conjunción* del siglo VII. Y los códices actuales, del siglo X-XIII, coinciden muchas veces en la transmisión de los mismos elementos a través de sus diversos arquetipos inmediatos, por haberlos recibido todos del mismo remoto arquetipo, que no es otro que la *Biblia peregriniana*.

4. *El ciclo de San Miguel*

En los folios *11 r.-13 r.* hay en el *Legionense* una serie de elementos alusivos a San Miguel. Como este asunto es accidental, y completamente ajeno a la Biblia, apenas le tocamos en nuestros estudios sobre los elementos extrabíblicos de la *Vulgata* (352).

Pero aquí debemos darle más extensión, como elemento exclusivo de la *Biblia Visigótica de San Isidoro*. Tan exclusivo, que ni siquiera le tiene la *Biblia Románica* de la misma biblioteca, a pesar de su servilismo. El contenido del texto se refiere a la aparición del Arcángel San Miguel en el monte Gárgano. ¿Provendrá también de la Biblia peregriniana? La respuesta ha de ser negativa.

(352) *Ib.*, EB 2 (1943) 187.

Parece que en principio sería posible. La aparición del Arcángel, como lo recoge la tradición (353), tuvo lugar durante el pontificado de Gelasio I. Este duró del 492 al 496. Pudiera ser que San Peregrino fuese de esta época y que, impresionado por este suceso ruidoso, le hubiera querido recoger en su Biblia.

Pero esta hipótesis es insostenible. En primer lugar, la fecha resulta ya demasiado tardía. Sea lo que fuere, de la identificación de Peregrino con Baquiario (354), su doble entronque, de una parte con Prisciliano (355) y de otra con la *Vetus Latina* (356), nos lleva a una época anterior, del siglo v.

Luego sucede que aunque la aparición del Arcángel tuviese lugar en la última década del siglo v, la institución de la fiesta, con las lecciones del Breviario, son de una época posterior, y éstas se recogen en los folios del *Legionense*.

Además, los versos citados, *Haec tuba terribilis*, se encuentran en el poema de Teodulfo: *Quidquid ab hebraeo* (357). Bien es verdad que este poema pudo tener, y creemos que tuvo, un fondo más arcaico (358). Pero es difícil pensar por parte de Teodulfo en un centón de tal género que suponga un zurcido a base de dísticos sueltos, antes completamente desperdigados.

Como, por otra parte, aquí aparece expresamente el copista del siglo x, Sancho, discípulo de Florencio, es mucho más obvio pensar que el monje de Valeránica extrajese del poema de Teodulfo ambos dísticos, adaptándolos al Arcángel.

Debe, pues, esta parte ser obra personal suya, y no provenir del arquetipo peregriniano. El hecho de que todos los demás códices del grupo, sin excluir el 84, la omitan, constituye una sólida comprobación de esta hipótesis.

---

(353) *Breviario romano*, 8 de mayo.

(354) Cf. J. M. Bover, *Bachiarius Peregrinus?* EE 7 (1928) 361-366.

(355) Cf. ex. gr., el *Proemium sancti Peregrini episcopi*, a las *Epístolas de San Pablo*, *Préfaces*, pág. 224.

(356) Cf. VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 520-521.

(357) Editados en De Bruyne, *Préfaces*, págs. 9-14. BSLVV, I, *Génesis*, páginas 52-60. M. G., *Poetae*, I, 532 ss.

(358) *Los elementos extrabíblicos de la Vulgata*, EB 2 (1943) 178

5. *Las notas marginales*

1.° Introducción.

He aquí uno de los aspectos más interesantes de nuestra *Biblia Visigótica*. Y he aquí una de las cosas a las que hemos cobrado mayor afecto. La razón es clara: o mucho nos equivocamos, o nuestro nombre, por insignificante que sea, va unido sobre todo a la *Vetus Latina Hispana*. Ahora bien, como confesamos en otro lugar (359), la VHL tuvo ese origen en nuestro espíritu. Al principio sólo pensamos en hacer una edición crítica de las notas marginales. Fue después, al enfrentarnos con todo el magno problema que ellas planteaban, y al contemplar los anchos horizontes que ellas descubrían, cuando nos dedicamos a abarcar el tema de un modo mucho más amplio, abordando con entera decisión todo el conjunto de la *Vetus Latina Hispana*.

Las notas marginales siempre tuvieron nuestra preferencia, habiendo dedicado a ellas no pocas horas de ardua labor, que cristalizaron en nuestro trabajo de *Estudios Bíblicos* (360), reimpreso luego en el primer tomo de la *Vetus Latina Hispana* (361), y completado el año 1960, en el trabajo que leímos en León durante las fechas conmemorativas del Milenario de la *Biblia Visigótica* (362).

Esto hace que aquí podamos ser muy breves, haciendo una síntesis, y remitiendo al lector a nuestras precedentes investigaciones.

2.° Bibliografía.

En cuanto a la *bibliografía*, los trabajos que, de un modo o de otro, tocan este asunto, puede decirse que arrancan de los días de Ambrosio de Morales, que ya habla de ellas (363), y de Trugillo, obispo de León, que el año 1587 enviaba al cardenal Caraffa una

(359) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 409.

(360) *Una importante colección de notas marginales de la Vetus Latina Hispana*, EB 9 (1950) 329-376.

(361) VLH, I, *Prolegómenos*, págs. 409-436.

(362) Conferencia dada en el Salón de actos de San Isidoro el día 30 de septiembre de 1960.

(363) *Corónica general de España*, t. III, págs. 329-330, Cordova 1586

colación de la *Biblia Visigótica de San Isidoro* (364). Esta colación incluía también las notas marginales. Es bastante defectuosa. No obstante lo cual, es la que sirvió de base a no pocos estudios posteriores. Por ejemplo, es la que usó Vercellone (365).

De algunas notas del *ms. 2,2 de Toledo* (366), se ocupaba más tarde S. Berger (367). Si bien estas notas de *Job* pertenecen a otra serie que las del *Legionense*.

De la misma serie que las del *Legionense* son las de la *Biblia de Valvanera* (368), de las cuales se ocupaba parcialmente M. Revilla en unos artículos de la *Ciudad de Dios* (369), publicados luego en volumen aparte (370).

Directamente de las notas del *Legionense*, en el *Eptateuco* trató H. Quentin (371). Schildenberger, con bastante amplitud, usó las que tiene el libro de los *Proverbios*, primeramente a base de la *Biblia de Valvanera* (372) y luego también del *Emilianense* (373).

Igualmente tratan de ellas Weber, en su monografía sobre la *Vetus Latina* del segundo libro de los *Paralipómenos* (374), y De Bruyne-Sodar, en la suya sobre la *Vetus Latina* de los *Macabeos* (375).

---

(364) Nuestro ms. 22. Cf. VLH, I, *Prolegómenos*, págs. 355-356.

(365) *Variae lectiones Vulgatae latinae Bibliorum editionis*, Romae 1860 ss.

(366) Nuestro 27. VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 357.

(367) *Notice sur quelques textes latins inédits de l'Ancien Testament*, NEMBN 24,2, Paris 1893.

(368) Nuestro códice 26. VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 357.

(369) *El códice Ovetense de los Evangelios y la Biblia de Valvanera*, CD 117 (1919) 393-399; 118 (1919) 23-28; 120 (1920) 48-55 y 190-210.

(370) *Fragmenta biblica escurialensia*, Escorial 1920.

(371) *Mémoire sur l'établissement du Texte de la Vulgate* (CBL, VI), página 325 ss., Roma 1922.

(372) *Die altlateinischen Proverbien-Randlesungen der Bibel von Valvanera in der Vulgata Inkunabel 54, V, 35 des Escorial*, SFG 5 (1935) 97-107.

(373) *Die altlateinischen Texte des Proverbien Buches*, TA 32-33, pág. 67 ss., Beuron 1941.

(374) *Les anciennes versions latines du deuxième livre des Paralipomènes*, (CBL, VIII), págs. VIII-XI, Roma 1945.

(375) *Les anciennes traductions latines des Machabées* (AM, IV), pág. LIV, Maredsous 1932.

A ellas se refieren Burkitt (376), Cottineau (377), Dieu (378), Drew (379), Rahlfs (380) y Vaccari (381).

Por último, a ella remite, primero indicando los códices que las tienen, B. Fischer, en su introducción general a la *Vetus Latina* de Beuron (382) y luego, estudiándolas con más detención (383) e incorporándolas al aparato crítico del texto (384).

Finalmente, por lo que a nosotros se refiere, aparte de los trabajos indicados anteriormente, nos hemos ocupado de ellas en no pocas ocasiones (385). Igualmente, aunque sean de otra serie, también nos hemos ocupado de las notas marginales del *Cavense* (386). Pero aquí nos limitamos sólo a la serie que tiene el *Legionense*.

3.º Códices que las tienen.

Esta serie, sin embargo, no es sólo del *Legionense*. No se puede empequeñecer el problema encerrándole en círculo tan estrecho. Hay otros códices, muy importantes, que la tienen también. Son los siguientes: 21 22 26 84 93 94 (387). Es decir, todo el grupo peregriniano (388), que a lo largo de este estudio va apareciendo con tanta asiduidad.

---

(376) *The old Latin and Itala* (TAS, IV, 3), pág. 9, Cambridge 1896.

(377) *Chronologie des versions bibliques de saint Jèrôme*, MG 51, nota 1, Roma 1920.

(378) *Retouches lucianiques sur quelques textes de la vieille version latine (1-2 Sam.)*, RB 26 (1919) 383.

(379) *Notes on the Hebrew Text of the Book of Samuel*, Oxford 1913.

(380) *Lucians Recension der Königsbücher* (SS. III), págs. 159-160.

(381) Reseña sobre la obra de M. REVILLA, *Fragmenta Biblica Scurialensia*, en B 2 (1921) 98-100.

(382) *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*, 1. *Verzeichnis der Sigel*, págs. 16-17, núms. 91-96, Freiburg 1949.

(383) *Vetus Latina*, 2. *Genesis*, págs. 1*-5*, Freiburg 1951.

(384) *Vtus Latina*, 2. *Genesis*, pág. 1 ss.

(385) EB 1 (1942) 255 ss., 262 ss.; EB 2 (1943) 24; EB 4 (1945) 39-40, y 54 ss.; B 28 (1947) 218, 221 ss.; *La Biblia de Oña*, págs. 128-130.

(386) *La Biblia Visigótica de la Cava dei Tirreni*, págs. 83-96, Madrid 1956.

(387) Sobre el valor de estas siglas y los códices a que corresponden, volvemos a remitir a nuestra VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 347 ss.

(388) No incluimos, pues, a 19, 25 y 27, que tienen notas en *Job*, por pertenecer a serie distinta. Cf. VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 414. Del 22 conviene recordar que no tiene valor propio, por ser mero ejemplar apografado del 21. Por eso no le incluiremos en adelante.

4.º Libros de la Escritura en que se hallan.

Si ahora vamos a los libros de la Escritura que tienen notas marginales, veremos que existe una marcada división. De un lado hay una serie de códices, 19 25 27, que las tienen sólo en *Job*. De otro, hay una serie que las tiene en bastantes libros bíblicos: 21 26 84 93 94. Aunque ambas series coinciden en *Job*, incluso en las notas de *Job* ambas series son distintas.

La que a nosotros nos interesa, por ser la que tiene el *Legionense*, es la segunda.

Ahora bien, esta serie se halla a su vez subdividida en dos grupos: de una parte están los *Legionenses*, 21 22 84; de otra, las *Biblias de Valvanera* y de *San Millán*, 26 94. Estas últimas tienen la serie más completa, incluyendo notas en los *Sapienciales* e *Isaías;* los *Legionenses*, en cambio, no las tienen en estos libros. Por lo que se refiere a la *Biblia de Calahorra*, es la más defectuosa. Aparte de que, por hallarse mutilada, falten muchos libros, aun en los que tiene su copista no incluyó notas marginales más que en el *Eptateuco*. He aquí la síntesis que ofrece el grupo peregriniano:

21-22	84	26	94	93
Eptateuco	Eptateuco	Eptateuco	Eptateuco	Eptateuco
Reyes	Reyes	Reyes	Reyes	—
Paralipómenos	Paralipómenos	Paralipómenos	Paralipómenos	—
Job	Job	Job	Job	Job
Salmos	—	—	Salmos	—
—	—	Sapienc. *Prov.* *Eccl.* *Sap.*	Sapienc. *Prov.* *Eccl.* *Sap.*	
—	—	Macabeos	Macabeos	
Católicas	Católicas	Católicas — *2 Ioh.* — *3 Ioh.*	Católicas	

Es decir, que al margen de la subdivisión hay algunas irregularidades; así, el 94 se separa del 26 para coincidir con el 21 y 84 en los *Salmos;* y el 26 no tiene notas en *2-3 Ioh*, separándose del 94.

Así, pues, el códice más completo es el 94, que tiene notas marginales en veintisiete libros; le sigue el 26 que las tiene en veinticuatro; luego 21-22 que las tienen en veintiuno; 84 las tiene en veinte, y el 93 las tiene en siete.

A nuestro juicio, la marcha ha debido ir *in crescendo*. El arquetipo original debe de estar representado fielmente por el *Legionense*. Un examen atento de las notas marginales parece argüir que hasta los *Sapienciales* provienen de un tipo uniforme, y, a partir de ellos, hay otro, procedente de fuentes diversas. Y es más fácil suponer que, sobre la base común del arquetipo, alguien añadiese notas a los *Sapienciales*, *Isaías* y *Macabeos*, que suponer suprimiese parte de ellas, si existían en el arquetipo original.

5.° Relación de los testigos entre sí.

Por lo que acabamos de ver, se perfila, dentro del grupo peregriniano, un doble subgrupo: 21 84 de un lado y 26 94 de otro. Pero la razón dada anteriormente no es la única. Lo mismo prueba el análisis de los códices entre sí. En no pocos casos, 21 84 tienen alguna nota marginal que omiten 26 94, y viceversa. En otros, dentro de una misma nota marginal, común a todos, 21 84 coinciden en una variante contra 26 94, que igualmente convienen entre sí. Y así sucesivamente.

Todo lo cual, sin embargo, no obsta para que se den otras dos realidades:

1.ª Que la colección de estas notas marginales constituye un *Corpus*, cuya unidad de origen se manifiesta a través de todos los códices del grupo. Se prueba por la identidad del contenido, por la identidad de las siglas y hasta por la homogeneidad de la misma presentación externa.

2.ª Que todos los códices tienen, de algún modo, valor independiente entre sí, con excepción del 22, excluido por eso de nuestro análisis. Esto es claro en el 26 y el 94 respecto al 21, ya que forman subgrupo aparte; pero lo mismo sucede con ambos códices entre sí. Uno y otro tienen, respectivamente, notas de que el otro carece, o variantes propias en las notas que les son comunes. Y lo mismo sucede incluso en el 84 respecto al 21. Aunque la *Biblia Románica* fuese copiada de la *Biblia Visigótica*, no es un mero ejemplar apografado, como el 22, sino que supone además, una fuente ditinta, ya que en ocasiones difieren entre sí ambas *Biblias de San Isidoro*.

Finalmente, la *Biblia de Calahorra* tiene también valor propio. Aun suponiendo el mismo arquetipo remoto común, el 93 se muestra independiente de ambos subgrupos, y casi equidistante de los dos. Si bién inclinándose más al díptico 26 94 que a los *Legionenses*.

6.º Siglas de las notas marginales.

El *Corpus* de las notas marginales es muy complejo. E incluso en cada códice puede tener algunas variantes.

Tomando como tipo a nuestro *Legionense*, observamos que las notas empiezan introducidas por la sigla *LXX*. En todo el *Génesis* discurre esta sigla. Y en algún caso, incluso por duplicado. Más tarde, también en *Génesis*, aparece la sigla *Al*.

Finalmente, en el mismo libro, aparece la sigla *T*. Por lo que se refiere a su combinación, en el *Génesis* se dan los siguientes casos: la sigla *LXX* aparece sola; *Al*, sola; *T*, sola; y, en duplicados, *LXX* y *Al* o *LXX* y *T*; nunca *Al* y *T*. A partir del *Exodo* aparecen las siglas *in GR*, y *GR*, pero ambas siglas son una sola. Combinadas suelen ir *Al* con *GR*, y *T* con *LXX*.

El uso de estas cuatro siglas persevera hasta *Lev.* 6,21. Luego desaparecen *LXX* y *T*, quedando sólo *GR* y *Al*, siendo *GR* la ordinaria. Este sistema se extiende sólo hasta el fin del *Dodecateuco*.

En *Paralipómenos* y *Job* se encuentran *GR*, o *G* simplemente. En *Salmos*, la sigla *Al*.

En las *Epistolas Católicas* igualmente la sigla *Al* (389).

Finalmente, hay algunas notas que carecen de sigla. A veces no pertenecen al *Corpus* de la *Vetus Latina*, sino que son variantes de la *Vulgata*. Pero otras, sí. Y provienen del arquetipo original, por lo mismo que se hallan en todos los códices.

7.º Significado de las siglas.

Se han dado distintas interpretaciones. Que la sigla *LXX* aluda a la *Versión Alejandrina*, parece fuera de toda duda posible.

Lo mismo creemos que sucede con las siglas *G*, *GR*, *Grae*, *Graec*, *in Gr*, puesto que en algunas ocasiones aparecen con escritura plena *In Gr^{co}* o *In Graeco*. Y aún más como en *Prov.* 17,6: *In Graeco additur hic uersus*.

---

(389) Ya hemos dicho que en los otros códices hay variantes, que no dilucidamos aquí para no complicar más el problema, remitiendo siempre a la *Vetus Latina Hispana*. Unicamente conviene recordar que en aquellos libros, donde **26** y **94** añaden notas marginales, de que carece el *Legionense*, si se toma como base al **26** tiene: *In Gr*, en *Proverbios* y *Eclesiastés*; *Al*, en *Sabiduría*; *G* y *Al*, en *Macabeos*.

El P. Revilla (390) por leer mal (*AT*, en vez de *Al*) interpretó *AT* por *Alia Translatio*. No puede ser así, porque la sigla es clara en todos los códices del grupo. Debe leerse *Al*. Si no existiesen otros indicios, pudiera significar *Alia lectio*. Pero tales indicios existen. Y la sigla, que abreviada es oridinariamente *Al*, y en ocasiones *Als* o *Ala*, se halla a veces *plene scripta*, bajo la forma *Alia* (391), *Aliter* (392) o *Alibi* (393). Esto es, pues, lo que significa, refiriéndose igualmente a la versión de los *LXX*.

Ambrosio de Morales (394) interpretó la sigla *T* por Teodoción, y lo admitió ciegamente Samuel Berger (395). Pero esta opinión no puede sostenerse. Porque, sometiendo a un análisis comparativo las notas de *T* con los restos que nos han quedado de Teodoción (396), nos da un resultado negativo (397). Queda, pues, en parte la incógnita de *T*, ya que tampoco parece que pueda ser abreviatura de *Tertia (traslatio)*, como quiere el P. Revilla (398). Aunque decimos *en parte*, por creer que sus notas corresponden igualmente a variantes de la *Versión Alejandrina*.

8.° *Número de notas marginales*.

Pueden clasificarse por *códices*, por *libros* y por *siglas*. Puesto que en el conjunto constituyen un *Corpus*, lo primero es menos interesante. Baste decir que, como es lógico, el 93, por incompleto, es el que menos tiene. Y que el mayor número se halla en el díptico 26 94.

Pero ¿en qué proporción?

A esta pregunta responden las otras dos clasificaciones. Atendiendo a los *libros*, las notas se acercan a *tres mil*. O quizá sobrepasen este número, si se tiene en cuenta que varias de ellas se hallan duplicadas, triplicadas y aún cuadruplicadas. He aquí el índice:

---

(390) *La Biblia de Valvanera*, CD 120 (1920) 196-197.

(391) *Num.* 7,67; *Deut.* 32,43; etc.

(392) *1 Reg.* 4, 2.

(393) *Gen.* 18,16.

(394) *Corónica general de España*, III, 329-330.

(395) *Histoire de la Vulgate*, pág. 19.

(396) Cf. F. Field, *Origenis Hexapla quae supersunt*, Oxford 1867.

(397) Por otra parte, las lecciones de Teodoción, citadas por San Jerónimo, pueden verse resumidas en la edición de Martianay, *S. Hier. opera*, tom II, Paris 1689 ss.

(398) *La Biblia de Valvanera*, CD 120 (1920) 199.

Dodecateuco: 1730

Eptateuco: 778
- *Gen*: 175
- *Ex*: 237
- *Lev*: 98
- *Num*: 79
- *Deut*: 88
- *Ios*: 12
- *Iud*: 89

Reyes: 952
- *1 Sam*: 332
- *2 Sam*: 221
- *3 Reg*: 219
- *4 Reg*: 180

Paralipómenos: 320

1 Par: 159 *2 Par*: 161

Job: 301 (colección íntegra)

Job: 152 (serie del 19). *Job*: 64 (serie del 25). *Job*: 85 (serie del 27)

Salmos: 34 (colección íntegra)

Ps: 29 (serie del 21). *Ps*: 28 (serie del 94)

Sapienciales: 233

Prov: 138 *Eccl*: 12 *Sap*: 83

Profetas: 93

Is: 93

Macabeos: 212

1 Mac: 120 *2 Mac*: 92

Epístolas Católicas: 47

1 Petr: 16 *2 Petr*: 15 *1 Ioh*: 6 *2 Ioh*: 2 *3 Ioh*: 2 Iudas: 6

Si ahora, en cambio, las clasificamos por siglas, nos dará el siguiente resultado:

LXX	GR	Al	T	Sin sigla
Gen: 161		*Gen*: 12	*Gen*: 12	*Gen*: 2
Ex: 119	*Ex*: 86	*Ex*: 34	*Ex*: 38	*Ex*: 2
Lev: 11	*Lev*: 79	*Lev*: 21	*Lev*: 7	*Lev*: 2
	Num: 75	*Num*: 22		
	Deut: 86	*Deut*: 23		*Deut*: 2
	Ios: 10	*Ios*: 2		*Ios*: 2
	Iud: 89	*Iud*: 4		
	1 Sam: 318	*1 Sam*: 14		
	2 Sam: 205	*2 Sam*: 15		*2 Sam*: 1
	3 Reg: 204	*3 Reg*: 15		
	4 Reg: 159	*4 Reg*: 21		
	1 Par: 153			
	2 Par: 161			*1 Par*: 6
	Iob: 152 (19)	*Iob*: 7 (27)		
	Iob: 64 (25)			*Iob*: 79 (27)
	Iob: 5 (27)			
	Ps: 28 (94)	*Ps.* (21 94) (399)		
	Prov: 138			
	Eccl: 12			
		Sap: 83		
	1 Mac: 120	*1 Mac*: 120		
	2 Mac: 92	*2 Mac*: 92		
		1 Petr: 16		
		2 Petr: 15		
		1 Ioh: 6		
		2 Ioh: 1		*2 Ioh*: 1
		3 Ioh: 1		*3 Ioh*: 1
		Iudas: 6		

Tal es el número de las notas marginales, encasilladas por siglas y, a la vez, por libros. Su número, de este modo, crece todavía, pues se elevan a 3092.

9.° Valor de las notas marginales.

Es indiscutible respecto a la *Vetus Latina Hispana*. Tanto, que ellas nos dieron pie para su hallazgo. Por la cantidad y calidad de las mismas, siguen siendo la fuente de valor primordial.

Pero no sólo para la VLH, sino para la *Vetus Latina*, en gene-

(399) Cf. sobre este punto lo que dijimos en las páginas 242-243.

ral. Hay algún caso, como sucede en *Sap*, donde estas notas son el único vestigio que queda de una *Vetus Latina* totalmente desaparecida. Y otras hay, como en los libros de *Samuel* y de los *Reyes*, donde, si no constituyen el único vestigio, sí son sus más eximios representantes, de tal modo que ellas solas aportan una cantidad de texto varias veces superior al de todos los demás testigos juntos.

10.° Formación del "Corpus" de las notas marginales.

Limitémonos de nuevo a la serie transmitida por el grupo peregriniano: **21 26 84 93 94**.

Hay en todo el grupo cierta unidad, como dijimos, pero al mismo tiempo cierta división, representada por dos subgrupos: a) **19 84**; b) **26 94**.

Examinando ambos se ve que la formación integral del *Corpus* de las notas marginales ha ido *in crescendo*, de modo que el núcleo primitivo, original, se transmita por el díptico leonés; y el otro, ya ampliado y evolucionado, por el díptico riojano. Más aún: parece que no sólo hay dos estadios, como observa Quentin (400), sino algunos más. Mientras que en las notas del grupo primero se nota cierta unidad y homogeneidad, las añadidas por el grupo segundo parece como si hubieran sido allegadas de aluvión, viniendo de distintos orígenes y sin criterio uniforme.

Por otra parte, las adiciones se explican mejor que la omisiones. Empezada la obra, una vez que se hallaba imperfecta, es fácil comprender que alguien sintiese la tentación de continuarla. En cambio no es fácil comprender por qué en el *Legionense*, Florencio y Sancho suprimieron las notas de ciertos libros, si éstas se hallaban en el arquetipo original peregriniano.

11.° Origen de las notas marginales.

El origen *próximo* o *inmediato* proviene de la *Vetus Latina*. Por no estudiar todo el problema en su conjunto y limitarse únicamente a la *Biblia de Valvanera*, que él conocía, Ambrosio de Morales creyó que tales notas fueron la obra personal de su copista en el s. x (401). Siguieron esta opinión Rubio y Eguren Y parece que a Berger no se le ocurrió dudar tampoco. En cambio, Revilla, que la admitió al

(400) *Mémoire sur l'établissement du Texte de la Vulgate*, pág. 329.

(401) *Corónica general de España*, III, pág. 329-330, Cordova 1586.

principio, la rechazó después (402). Era desenfocar la cuestión, empequeñeciéndola. Por el mismo camino, un autor cualquiera, que se limitase a estudiar el *Legionense*, deduciría que tales notas fueron la obra personal de Florencio y Sancho para su *Biblia Visigótica*. Y así, sucesivamente, respecto a los copistas de las *Biblias de Calahorra* y de *San Millán*.

No. El problema debe mirarse en todo su conjunto y llegar a la dedución de que, por lo mismo que las transmitieron todos los testigos, debieron de hallarse ya en el arquetipo original, fuente común de todos ellos.

Por otra parte, es punto menos que imposible concebir un monje del siglo x realizando de primera mano una labor crítica de valor tan excepcional.

Finalmente, la comparación de las notas con otros elementos de la *Vetus Latina*, como los códices *Lugdunense* (403), *Monacense* (404) o *Wiceburgense* (405), nos lleva con seguridad completa a la misma conclusión.

Es, pues, seguro que tales notas pertenecen a la *Vetus Latina*, y así lo reconocen todos los autores que trataron de esta cuestión, como Bover, Cottineau, De Bruyne, Dieu, Drew, Fischer, Rahlfs, Revilla, Schidenberger, Sodar, Vaccari y Weber, ya citados. Hoy, además, a la luz de nuestras propias investigaciones, se precisa concretar más aún, diciendo que pertenecen a la *Vetus Latina Hispana*.

Pero se puede preguntar todavía: ¿y cuál es su origen remoto?

La respuesta no es dudosa. Provienen del *griego*. Las mismas notas nos lo dicen con claridad, por medio de las siglas que las introducen, aludiendo a los *LXX*, o al *Griego*, de diversos modos: *G*, *GR*, *Grae*, *Graec*, *In Gr*, *in Gr^co*, *in Graeco* y aún *in alio Graeco*.

Aparte de las siglas, nos lo están diciendo ellas mismas a través de su texto. Lo mismo el léxico que la sintaxis tienen indiscutiblemente sabor helénico. Este aspecto es el mismo que hemos tratado bastante a fondo en otras partes, bien de un modo general (406), bien más particularmente con relación al *Salterio* (407).

---

(402) *La Biblia de Valvanera*, CD 120 (1920) 52-53.
(403) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 349, núm. 7; pág. 205, núm. 1
(404) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 206, núm. 2.
(405) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 206, núm. 3.
(406) VLH, I, *Prolegómenos*, págs. 186-187.
(407) VLH, V, *El Salterio*, págs. 33-36.

12.° Epoca.

De lo dicho anteriormente, se deduce que las notas no pueden ser del siglo x, como supuso Ambrosio de Morales. Esta fecha es ya demasiado tardía. Un trabajo de esta índole no encaja en época tan avanzada de la Edad Media, cuando la *Vulgata* era señora absoluta de todo el Occidente. Aparte de las razones dadas en el párrafo anterior, es preciso reconocer que un *Corpus* de notas marginales de la *Vetus Latina* acusa de algún modo cierta supervivencia de esta versión.

Es preciso, pues, llevar la fecha de su origen a una edad más remota.

Esta edad, desde luego, parece que ha de ser anterior al año **652**, fecha que hemos asignado al *Arquetipo de Conjunción*, que debió de servir de cierta base al grupo riojano: **26 93 94**. Pero esto no basta.

El subgrupo 21 84 no depende del *Arquetipo de Conjunción* y tiene también las notas marginales. Ambos subgrupos suponen un arquetipo común que debe de ser mucho más arcaico. No sólo porque la segunda mitad del siglo VII es ya también demasiado tardía para una labor de este género sobre la *Vetus Latina*, sino porque, estudiando las fuentes del 21, hemos podido deducir que este códice copia con fidelidad un arquetipo peregriniano del siglo v y le transmite con pureza, hallándose exento de influjos extraños, no sólo de Casiodoro o de Alcuino, sino de Teodulfo y de San Isidoro.

En conclusión, el siglo v es la fecha más probable que podemos ofrecer. En él encajan bien todos los factores, puesto que la coexistencia de ambas versiones en un mismo códice se explica por razones de necesidad. Entonces existía la generación de los que se habían educado a base de la *Vetus Latina*, y tenían ahora que leer la *Vulgata*. Podrían extrañarles algunas lecciones, y hasta añorar las antiguas o juzgarlas más fáciles. Entonces era actual la lucha por la supervivencia de ambas versiones, y aunque venciese la *Vulgata*, podría ser conveniente sufragar a la *Vetus Latina*, siquiera parcialmente, en los márgenes, al abrigo de las notas marginales.

13.° Lugar de origen.

Dos cosas pueden distinguirse: 1.ª El *Corpus* de las notas en sí. 2.ª La versión o versiones que supone ese *Corpus*. Uno y otro parecen ser de origen español.

La versión o versiones que el *Corpus* supone, le preceden sin duda, y constituyen el más amplio vestigio de la *Vetus Latina Hispana*.

El *Corpus* ha de ser igualmente de origen español. Por dos razones: a) Porque dentro de España ha dejado huellas extensas y profundas a través de códices muy importantes. b) Porque fuera de España no hay rastro alguno de él.

Pero, ¿se podría concretar más todavía?

Quizá sí. El *Corpus* es de carácter netamente peregriniano. Ahora bien, a ilustrar este aspecto puede concurrir también la geografía.

Porque hemos probado hasta la evidencia que en España hay, entre otros, dos grandes arquetipos de orden recensional: uno, *peregriniano*, y otro, *isidoriano*. Ahora bien, parece que puede determinarse a los dos geográficamente.

El *isidoriano* tiene su cuna en Sevilla, siendo su mejor exponente la *Biblia Hispalense* (408), nuestro ms. 15 (409). De allí se extiende por Andalucía y los mozárabes del sur del Tajo hasta Toledo, hallando un hermano gemelo en la segunda *Biblia de Alcalá* (410). Y sube por Levante, encontrando profundo eco en Cataluña y Aragón. Así pertenecen a este tipo las *Biblias de San Juan de la Peña* (411) y *de Huesca* (412), y han experimentado profundas influencias suyas las *Biblias de Ripoll* (413) y de *Rosas* (414). Más aún: pasa la frontera e influye poderosamente en las *Biblias de Teodulfo* (415).

En cambio, el *peregriniano* tiene su área en la meseta norte, del

---

(408) Véase sobre esto nuestro trabajo sobre *Algunos problemas del texto bíblico de Isidoro*, en *Isidoriana*, 1961 (en prensa).

(409) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 352, núm. 15; VLH, V, *El Salterio*, páginas 186-188.

(410) Nuestro ms. 18. VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 353, núm. 18.

(411) Nuestro ms. 28. VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 357 s.; VLH, V, *El Salterio*, págs. 193-195. Véase también *La Biblia de San Juan de la Peña*, U 22 (1945) 39 ss., así como EB 4 (1945) 35 ss., 259 ss., etc.

(412) Nuestro ms. 89. Cf. VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 368; VLH, V, *El Salterio*, págs. 204-205. Véase también *La Biblia de Huesca*, U 23 (1946) 200 ss.

(413) Nuestro ms. 73. Cf. VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 366; VLH, V, *El Salterio*, págs. 199-203; EB 6 (1947) 401 ss.

(414) Nuestro ms. 74. Cf. VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 366; VLH, V, *El Salterio*, pág. 203.

(415) Nuestros mss. 48, 51, etc. Cf. VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 361 ss.; VLH, V, *El Salterio*, pág. 195 ss.

Tajo hasta el Cantábrico. Dejó sus huellas en Asturias, a través del *Ovetense* de los Evangelios (416), del que ya hemos tratado aquí. Pero, sobre todo, en el grupo castellano-leonés, que nos ha transmitido las notas marginales: 21 26 84 93 94.

¿Habrá, pues, que localizar en esta región el arquetipo del *Corpus* de estas notas?

Es probable que sí. Al menos lo que se puede decir es que en uno de sus monasterios, el de Santa María de Valeránica, durante el siglo x, había un códice sumamente venerable, del cual, por lo mismo que lo era, copió Florencio primero la *Biblia de Oña* (417), el año 952, y unos años más tarde, el año 960, copiaron Florencio y Sancho nuestra *Biblia Visigótica de San Isidoro*. Más aún: a nuestro juicio, ese códice venerable debió de ser el mismo arquetipo original peregriniano.

14.° El autor del "Corpus" de las notas marginales.

De lo dicho se deduce que ha de ser un español, del siglo v, entendido en estas cosas, en el cual concurran las diversas circunstancias que hemos expuesto.

Y no puede ser otro que San Peregrino.

La deducción es lógica, puesto que en él, y sólo en él, concurren los diversos aspectos de la cuestión. a) Coincidencia en la fecha: siglo v. b) Coincidencia en los códices que transmiten el *Corpus*, eminentemente peregrinianos. c) Coincidencia en la personalidad del autor con lo que sabemos de San Peregrino. Las notas suponen un talento crítico muy avezado a estas lides. San Peregrino lo era, como se revela a través de toda su edición de la *Vulgata*, no sólo en los elementos extrabíblicos, sino en la recensión del texto (418). d) Coincidencia en la idiosincrasia de San Peregrino y del autor de las notas marginales. San Peregrino, en su adición al prólogo de los *Sapienciales* (419), nos dice concretamente que hizo esta labor, *ob illuminationem sensus et legentis aedificationem*, añadien-

(416) Nuestro ms. 12. VLH, I, *Prolegómenos*, págs. 350-351.

(417) Cf. *La Biblia de Oña*, pág. 119 ss. Y lo dicho anteriormente en este propio trabajo.

(418) Véase a este propósito lo que hemos escrito en nuestro *Psalterium Sancti Hieronymi de Hebraica Ueritate interpretatum*, pág. 29 ss., 41 ss., 67 ss., 76 ss., etcétera. VLH, V, *El Salterio*, pág. 217 ss., y en muchos otros lugares.

(419) EB 6 (1947) 128 ss.

do notas *extrinsecus iunctae*, que tomó de la *Vetus Latina*, o como él dice *ex Graeco*, en armonía con las siglas de las notas. c) Coincidencia en algunos detalles muy particulares, como su posición respecto a Prisciliano (420).

Luego el autor debe de ser San Peregrino. Y además se explica por qué. El acometió por primera vez la empresa de hacer una edición de la *Vulgata* jeronimiana. Pero entonces hubo de enfrentarse con el gran problema de la *Vetus Latina*, en cuya lectura él y otros como él habían sido adoctrinados.

Algunas de sus discrepancias, particularmente, eran muy notables, y sintió la necesidad de reflejar este ambiente. Incluyó hasta libros enteros de la *Vetus Latina*. Y cuando no, en multitud de ocasiones, hizo constar en los márgenes las diferencias que existen entre ambos textos.

6. *Notas árabes*

No abundan. Pero existen algunas en distintos libros, como en *Job* (421), *Isaías* (422), *Ezequiel* (423), *Lucas* (424), *Gálatas* (425), *Efesios* (426), etc.

Este fenómeno no es raro en los códices españoles. Pueden verse, por ejemplo, en el *Toledano* (427), en el que aparece además una declaración, escrita en árabe, después de la suscripción del códice (428). Esta suscripción, de tres líneas, es ilegible ahora (429). Pero no lo era aún en el siglo XVIII, habiendo sido traducida literalmente el año 1778 (430).

---

(420) Cf. J. M.ª Bover, EB 1 (1941) 25.

(421) *F. 190 v. a.*

(422) *F. 249 r. a.*

(423) *F. 300 r. v.*

(424) *F. 444 r. a.*

(425) *F. 475 v. a.*

(426) *F. 476 r. b.*

(427) Su carácter en muchos de ellos es apologético, aludiendo a las profecías cumplidas en Jesucristo.

(428) *F. 375 v. b.*

(429) M. de la Torre y P. Longás, *Catálogo de códices latinos*, I, *Biblias*, pág. 11, Madrid 1935.

(430) Carta de M. Casiri al padre D. de Ibarreta acerca de las notas en árabe de una Biblia mozárabe, escrita hacia el año 950. Madrid, 26 de junio de 1778. Bib. Nacional, *Ms.* 12964[63].

No es de maravillar, sin embargo, que haya notas árabes en la *Biblia Hispalense*, puesto que este códice es mozárabe andaluz de punta a cabo, y está vinculado a Sevilla en pleno dominio musulmán.

Más extraño es que las tenga, en cambio, la *Biblia de la Cava*, cuyo origen asturiano hemos probado sólidamente en otra ocasión (431). Y, sin embargo, también las tiene (432). Lo cual prueba que entre las comunidades cristianas del Norte, que no estaban bajo el dominio agareno, debía de haber también monjes del Sur, incluso de origen árabe.

Esto es lo que sucede en Santa María de Valeria. De este *Scriptorium*, como expusimos anteriormente, salió el *Smaragdo* de Córdoba. Este códice es, indiscutiblemente, una de las obras de Florencio, según consta en su colofón. Pero, por otra parte, en el apéndice del mismo colofón, aparece también un monje, cuyo nombre nos indica su origen con claridad: *Accipite... hoc librum quod in aula uestra abogalebh presbiter offert. Pro eum ad dominum intercedite amen.*

Este Abogalebh presbítero debe ser el autor de las notas árabes del *Legionense* (433).

7. *Los Incipit, Explicit, Epígrafes, Títulos y Colofones*

Suelen ser sobrios en el *Legionense*, que carece de rarezas. *Ex. gr.: Incipit prologus iheronimi ad Desiderium. Explicit prologus iheronimi. Incipiunt capitula libri primi. Expliciunt capitula libri primi. Incipit liber bresith id est genesis. Explicit liber bresith id est geneseos.* Este es el tono general.

Descuellan, sin embargo, dos o tres elementos, que merecen particular atención.

1.° Praefatio Sancti Iheronimi de insequentibus libris sic.

Este epígrafe se halla en el *F. 88 v. b.* del *Legionense* y es altamente sugestivo (434).

---

(431) *La Biblia Visigótica de la Cava dei Tirreni*, pág. 62 ss.

(432) *Ib.*, pág. 25.

(433) N. B. Con el título *Notas árabes del Codex Legionensis*, dio una conferencia en León, durante la Reunión Internacional de Estudios Isidorianos (26 sept.-4 oct. 1960), el Dr. J. M.ª Casciaro. Se anuncia como de próxima publicación, pero cuando escribimos estas líneas no ha sido publicada todavía.

(434) Cf. *Los elementos extrabíblicos del Octateuco*, EB 4 (1945) 46-48

En primer lugar, aunque el prólogo sea jeronimiano, no lo puede ser este epígrafe. Aparte de otras razones, San Jerónimo, de sí mismo, no podía poner un título en que dijese: *Praefatio Sancti Hieronymi*. Ni escribir: *de insequentibus libris sic.*

El epígrafe debió de incrustarle una mano posterior ,al insertar el prólogo jeronimiano. Esta mano debió de ser española, puesto que sólo se encuentra en fuentes hispanas. Asimismo, debió de ser muy arcaica, dada la variedad y antigüedad de los documentos que nos han transmitido este epígrafe, a saber: 8 13 17 21 84 89 [93] 94. El 8 es el *Ludgunense* de la *Vulgata* (435), del siglo VIII, cuyo carácter hispanizante puso de relieve Quentin (436). Su texto español parece indudable, y más que nada peregriniano (437). Peregrinianos son, desde luego, 21 84 93 y 94. De donde se ve que éste es el grupo que se ofrece en masa, con solidez. Debió, pues, de hallarse tal epígrafe en el arquetipo original peregriniano, de donde pasó, no sólo a su grupo, sino a otros testigos, que no son del grupo, como el *Cavense*, el *Complutense* (438) y el *Oscense*.

2.° *Expliciunt capitula eptatici de septem libris.*

Este colofón se halla en el *F. 98 v. a.* del *Legionense*, acabado el *Sumario* de los *Jueces*, y es igualmente muy revelador.

a) Manifiesta, ante todo, que en España existía una colección *eptática* (439). *Ruth* se trató aparte, habiendo muchos indicios que lo atestiguan, entre los cuales su propio colofón (440).

---

(435) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 349, núm. 8.

(436) *Mémoire...*, págs. 392-395.

(437) Cf. *El texto de la Vulgata*, EB 2 (1943) 45 ss.; *La Biblia de Oña*, página 127 ss

(438) El *Complutense* tiene la frase *de insequentibus*, pero carece de la palabra *sic*.

(439) Cf. *Los elementos extrabíblicos del Octateuco*, EB 4 (1945) 51-54.

(440) En España abundan estos indicios, como puede verse en nuestro artículo citado. Aquí añadiremos otro nuevo, que no aducimos allí. Es el que aporta el prólogo *Omnem psalmorum prophetiam*. Este prólogo suele atribuirse en los códices a San Jerónimo. Pero falsamente. ¿Quién es, sin embargo, aquí el *Pseudo-Hieronymus?* *De Bruyne* (*Préfaces*, pág. 73) se le atribuye a San Hilario. Pero no da razón alguna. En nuestro estudio sobre los prólogos del *Salterio*, que incluimos en la VLH, V, *El Salterio*, pág. 263, núm. 36, discutimos este problema a la luz de la crítica externa, deduciendo, por la transmisión escrita, que debe de ser de un autor español. Ahora bien, aquí debemos de añadir algo más: y es

b) Manifiesta, además, que esta colección eptática era propia de la edición peregriniana. De hecho el colofón referido sólo se halla en el grupo de códices que la representan: 21 84 93 94. Si bien su influjo se dejó sentir en algún otro códice, como el *Toledano*.

3.° Colofón del Salterio.

Constituye otra nota típicamente hispana. Acabado el *Salterio*, después del *Explicit* ordinario, varios códices tienen un colofón especial, conteniendo la división de los *Salmos*, por autores, a tenor del *Hebreo* y de los *LXX*.

Este colofón suele hallarse bajo arco, a doble columna, conteniendo en la primera la división de los *LXX* y en la segunda la del *Hebreo* (441).

Tiene este colofón los códices 21 25 28 84 93 94 95 y 176 (442). Es decir, es propio del grupo peregriniano, formado por 21 84 93 94 y 95.

Por lo mismo que este grupo le tiene, sin excepción, arguye proceder del arquetipo original, de donde debió de recibirle luego el *Arquetipo de Conjunción*, y de éste el 25 y el 28.

Es, pues, otra de las notas típicas de la *Biblia peregriniana*. Por lo demás, este barajar el *Hebreo* y el *Griego* es muy del gusto del enigmático obispo español.

8. *Los Canones Evangeliorum et Epistolarum*

1. Tener los *Cánones de los Evangelios*, y aun presentarlos de parecida manera, es decir, bajo arcos, es común a todos los códices, de cualquier país que sean, o cualquiera que sea el tipo de texto que representen.

Los tienen así los españoles, tanto de carácter *prerrecensional*, 13 17 19 24 25, como *peregrinianos*, 21 84 94 95, o *isidorianos*, 15

---

que a la misma conclusión nos lleva la crítica interna, por el análisis de su texto. Entre otros detalles, existe éste: *Itaque ebtatico adjunto ruth septem libri habentur*. Esto encaja perfectamente en la realidad española.

(441) Hemos hecho su edición crítica en nuestro *Psalterium Sancti Hieronymi de Hebraica ueritate interpretatum*, pág. 298.

(442) A este tenor se ha de corregir lo que escribimos en *Los elementos extrabíblicos de Job y del Salterio*, EB 5 (1946) 457-458.

18, etc. Igualmente, aunque no sean peninsulares, los tienen los franceses de arquetipo hispánico, como los *teodulfianos*, 48 50 51, etcétera. Y asimismo los catalanes, 72 73 74. No hay distinción. La única se halla en la ornamentación, siendo en unos los arcos mozárabes, como en 13 15 17 18 19 21 24 25 y aun en el mismo 51 (443); en otros, románicos, como en 73 74 84 94 95; y en otros, como en 72 89, habiéndose quedado por dibujar, dispuestos los *Cánones* en columnas.

Fuera de España sucede lo mismo. Tienen los *Cánones* el *Amiatino*, seguido de los *Alcuinianos*, como la *Biblia de Zürich*, el *Paulino* y el *Valliceliano*, y de los *italianos*, como los códices de la *Biblioteca Vaticana*, *Vat. lat. 10511* y *Barb. 587*, etc. (444).

Estos *Cánones* son eusebianos y suelen ir precedidos de la carta-prólogo de Eusebio a Carpiano, que empieza *Ammonius quidem*. Tanto unos como otros han sido editados por Wordsworth-White (445), de Bruyne (446), etc.

Por otra parte, estos *Cánones* se encuentran en el *Legionense*, como en otros muchos códices (447), por duplicado. Primero, en todo su conjunto, reunidos y dispuestos en columnas, bajo arcos mozárabes. Después, aislados y dispersos por los márgenes, en sus lugares correspondientes, a lo largo de los cuatro *Evangelios*. El *Legionense*, pues, no es aquí sino uno de tantos casos similares como existen.

Sin embargo, su presencia en este juego puede tener una importancia mayor que la de un peón cualquiera. Porque, aunque los *Cánones* sean eusebianos, igual que el prólogo que les introduce, su inclusión en la *Vulgata* no puede haber sido obra de Eusebio. Quizá

---

(443) *La Biblia de S. Hubert*, aunque teodulfiana, experimentó influjo peninsular, incluso en la ornamentación, con arcos de herradura. Cf. QUENTIN, *Mémoires*, pág. 259 ss.

(444) Una fotografía de muchos de ellos puede verse en QUENTIN. *Mémoire sur l'établissement du Texte de la Vulgate*. Roma 1922. Así, entre los españoles, del *Cavense*, pág. 315; del *Toledano*, 321; del *Legionense*, 337, y del *Emilianense* 341. Entre los teodulfianos, de la *Biblia de Sant-Hubert*, 259; de la *Biblia de Puy*, 260, y de la *Biblia de Mesmes*, 261. Entre los extranjeros, del *Amiatino*, 442; del *Valliceliano*, 277; de la *Biblia de Zürich*, 279; del *Paulino*, 281, y de los *Vaticanos*, 374 y 375.

(445) *Nouum Testamentum D. N. I. C.*, I. *Quattuor Evangelia*, págs. 6-10.

(446) *Préfaces de la Bible latine*, págs. 157-170.

(447) Cf. *La Biblia de la Cava dei Tirreni*, pág. 96.

lo haya sido del mismo San Jerónimo. En tal caso, de él los debió de tomar San Peregrino para la primera edición de la *Vulgata*. Y, de no ser de inclusión original jeronimiana, lo debe de haber sido *peregriniana*. En cualquiera de los dos casos, los *Cánones* constaban ya en el arquetipo peregriniano, de donde pasaron a todos los demás. Y como el *Legionense* es el transmisor más fiel de la edición peregriniana, su voz en este concierto debe de tener relieve especialísimo.

2. Si ahora pasamos a los *Cánones* de las *Epístolas de San Pablo*, ya no hace falta insistir, pues, aparte de otros lugares (448), hemos tratado ya de ellas en este mismo trabajo, al exponer los prólogos que tiene el *Legionense* (449). La razón está en que, lo mismo que los *Cánones de Eusebio* en los *Evangelios* van unidos al prólogo eusebiano *Ammonius quidem*, los *Cánones de Prisciliano* en las *Epístolas Paulinas*, van unidas al *Proemium Sancti Peregrini*, que empieza *Prologus subter adiectum*.

Sólo añadiremos que la disposición externa suele ser parecida en todos los códices. Y que en varios de ellos, como dijimos del *Cavense*, los *Cánones* se encuentran asimismo por duplicado: primero, reunidos todos, formando un cuerpo; después, separadamente, en los márgenes, a lo largo del texto de las *Epístolas Paulinas*. El *Legionense* solamente los tiene reunidos.

9. *El Corpus de los Testimonia Veteris Testamenti*

En los códices españoles existe una especie de *Corpus* que contiene las citas del Viejo Testamento que se hallan en el Nuevo.

Tal *Corpus* se extiende por los *Evangelios*, *Actos* y *Epístolas Paulinas*, aunque no en todas, y se encuentra de diversas maneras en los códices (450).

El *Cavense*, por ejemplo, no los tiene en los *Evangelios*, aunque sí en *Actos* y en *Rom*, *1 Cor*, *Gal* y *Eph*. El *Legionense*, en cam-

(448) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 396; *La Biblia de la Cava dei Tirreni*, págs. 96-97.

(449) Cf. *Supra*, *Estudio crítico. A. Primera parte: Extratextual. 1. Prólogos* núms. 45-46. *Proemium sancti Peregrini episcopi*.

(450) Cf. VLH, I, *Prolegómenos*, págs. 393 y 396; *La Biblia de la Cava dei Tirreni*, pág. 97.

bio, no los tiene en *Actos*, pero sí en los *Evangelios* y en ciertas *Epístolas Paulinas*.

He aquí la síntesis de toda esta cuestión:

Tienen los *Testimonia* en los *Evangelios* 19 20 21 25 48 51 74 84 94.

Tienen los *Testimonia* en *Actos* 13 19 24 73 89 151.

Tienen los *Testimonia* en las *Epístolas Paulinas* 13 15 18 19 21 24 25 48 51 73 84 89 95 120 151.

La transmisión española es, pues, muy amplia y compleja, particularmente en las *Epístolas Paulinas*, hallándose, de un modo o de otro, en todos los grupos y familias: *prerrecensionales* 13 19 24 25; *peregrinianos* 21 84 94 95; *isidorianos* 15 18 89 151; *teodulfianos* 48 51 150; *catalanes* 73 74.

Frente a ellos, apenas hay nada fuera de España. De Bruyne, a pesar del enorme arsenal con que habitualmente cuenta, edita los de los *Evangelios* (451) sólo a base de dos códices de la Biblioteca Nacional de París: nuestra *Biblia de Rosas* (452) y el *Clp 268*. Los de *Actos* (453), sólo a base de nuestra *Biblia de Quisio*, y los de *San Pablo* (454), sólo a base del *Toledano* y de la *Biblia de Teodulfo* (455), acompañados de dos códices de Stuttgart, el *Hofb. II. 16*, que es también teodulfiano, y el *Hofb. II. 54*, de gran influjo hispánico. Es decir, que si se prescinde del *S. Gall. 76*, cuyo tipo ignoramos, todos los demás son siempre de cuño español.

Hay, pues, que tener a estos elementos por autóctonos y atribuirles un origen peninsular. Además, tanto por la variedad de los elementos que los transmiten, como por la antigüedad de los mismos, suponen un arquetipo remoto muy arcaico, en el cual vengan a confluir todos.

Y este arquetipo, según nuestra opinión, una vez más, no puede ser otro que la *Biblia peregriniana*, de donde pasaron, mediata o inmediatamente, según los casos, a la *edición isidoriana*, al *Arquetipo de Conjunción*, a la *edición teodulfiana* y a la *edición catalana*.

Por otra parte, dadas las diferencias que existe en los códices, se puede preguntar cuál era el núcleo del *Corpus* primitivo. Y nues-

(451) *Préfaces*, pág. 186.
(452) Paris Bib. Nat., *ms. lat. 6*. VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 366, núm. 74.
(453) *Préfaces*, pág. 211.
(454) *Préfaces*, pág. 249.
(455) Nuestros 15 y 48.

tra opinión es que exactamente le representa el *Legionense*. Y esto, no sólo porque el *Legionense* es el más fiel transmisor de la edición de San Peregrino, sino porque en este *Corpus*, como en el de las *Notas marginales*, como en las *Interpolaciones* (456), los *Sumarios*, los *Prólogos* (457), etc., existió siempre la misma característica, de amplificación, *in crescendo*. Por otra parte, se comprende difícilmente que si el *Corpus* primitivo hubiese tenido también los *Testimonia* en *Actos*, hubiesen sido éstos omitidos, no sólo en el *Legionense* y los otros *peregrinianos*, sino en el mejor testigo de la edición de *San Isidoro* (458), que es el *Toledano*, en los *teodulfianos* y en la *Biblia de Rosas*, que tanto empeño pusieron en recoger los de los *Evangelios* y las *Epístolas Paulinas*. La inclusión, pues, de *Actos* debió de ser posterior y quizá sea obra del autor anónimo del *Arquetipo de Conjunción*, en el siglo VII.

Finalmente, concretando los casos con exactitud, el *Legionense* tiene los *Testimonia en Math, Mc, Ioh, Rom, 1 Cor, 2 Cor, Gal* y *Eph*.

10. *El Corpus de Quos sanctos...*

Otro *Elenco*, parecido al anterior, se forma con los nombres de los personajes que se citan en los *Libros Sagrados*. Este nuevo *Corpus* no se halla en los *Evangelios*, sino sólo en *Actos* (459) y *Epístolas Paulinas* (460).

Es otro elemento de cuño español, a juzgar por la transmisión escrita.

De Bruyne edita el correspondiente a los *Actos* (461) sólo a base de nuestra *Biblia de Quisio*. En realidad la transmisión española es mucho más amplia, pues se halla en 13 19 21 24 73 84 89 y 151. Esto es, le tienen los *peregrinianos*, los *prerrecensionales* y algunos *isidorianos* y *catalanes*. En cambio, ninguno de fuera.

---

(456) Cf. VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 401 ss.

(457) Cf. *Los elementos extrabíblicos de Job y del Salterio*, 5 (1946) 449 ss.

(458) Cf. sobre este punto, *Algunos problemas del texto bíblico de San Isidoro*, Isidoriana 1961 (en prensa).

(459) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 393; *La Biblia Visigótica de la Cava dei Tirreni*, págs. 97-98.

(460) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 396.

(461) *Préfaces*, pág. 250.

Aún es más amplia la transmisión escrita de estos elementos en las *Epístolas de San Pablo*, pues los tienen 13 15 18 19 21 24 25 48 51 84 89 95 120 y 151. Es decir, todas las ediciones y recensiones del texto hispánico. En cambio, fuera no existen vestigios. Al menos de Bruyne, que los editó (462), no aduce un solo códice extraño, pues su edición se basa exclusivamente en el *Toledano* y la *Biblia de Teodulfo*, acompañados de los dos códices de Stuttgart, de abolengo hispánico, citados anteriormente.

Por tanto, nos parece claro que este *Corpus* debe de ser también de origen hispano, y por las mismas razones, quizá de la *Biblia peregriniana*, de donde pasó a los demás testigos.

En el *Legionense* existe este elenco en *Act, Rom, 1 Cor, 2 Cor, Gal, Eph, Phil, 1 Thess, 2 Thess, 1 Tim, 2 Tim, Tit* y *Philem.*

11. *Los Uersi Damasi Papae*

Antes de empezar las *Epístolas de San Pablo*, entre el *Proemium Sancti Peregrini* y los *Cánones de Prisciliano* (463), tiene el *Legionense* el poema *Iam dudum Saulus*, bajo el epígrafe *Uersus pape damasi de paulo apostolo.*

No es una singularidad del *Legionense* (464), puesto que en España tiene estos versos, puede decirse que, a excepción del grupo de prerrecensionales, integrado por 13 19 24 25, todos nuestros grandes códices, de cualquier familia que sean: *peregrinianos*, 21 84 95; *isidorianos*, 15 18 89 151; *independientes*, 17; *teodulfianos*, 48 51 120; *catalanes*, 73 74.

Más aún: fuera de España los tiene algún códice muy importante, como el *Fuldense*. Pero parece que no son muchos. De Bruyne (465) aduce *Bern 334, Clp 250, Clm 6229* y *Vat. Pal. 57.*

En consecuencia, parece tratarse de un caso parecido a los anteriores. La inclusión de estos versos debió de hacerse por primera vez en la edición peregriniana, de donde pasó a los demás testigos que hemos citado.

---

(462) *Préfaces*, pág. 253.
(463) *F. 455 v. b.*
(464) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 396.
(465) *Préfaces*, pág. 234.

12. *Anathema interpretatur perditio*

Acabada la *Epístola primera a los Corintios*, en el *F. 470 r. b.* tiene el *Legionense* una nota curiosa explicativa de *anathema* y *maranatha*.

Tampoco, es sin embargo, una peculiaridad del *Legionense* (466).

Tenemos el mismo problema que en los casos anteriores y ha de dársele la misma solución.

De Bruyne, que le edita (467), vuelve a hacerlo sólo a base de los escasos elementos de origen hispánico aducidos en los casos precedentes, sin aducir otro códice alguno. Se halla, no obstante, solidísimamente basado en una amplia tradición española, representada no sólo por códices peregrinianos como el 21, sino *prerrecensionales*, como 19 24 y 25; *isidorianos*, como 15 y 18; *teodulfianos*, como 48 51 y 120, y *catalanes*, como 73.

No parece, pues, dudoso, que sea de origen español. Y otra vez de la misma fuente.

Entre los apéndices editados por Arévalo a las obras de San Isidoro (468), hay uno, el *appendix IX*, relacionado con el cap. 19 del libro VI de las *Etimologías* (469), titulado *De variis vocabulis*, entre los cuales está *anathema-maranatha*. Pero, en primer lugar, nada tiene que ver con San Isidoro, pues el *Doctor Hispalense*, ni en el capítulo citado de las *Etimologías*, ni en otro lugar alguno habla de estas palabras; además, tampoco ofrecen ambos lugares afinidad lingüística e ideológica; y, finalmente, este *Pseudo-Isidoro* ya es posterior y depende de distinta fuente. No puede, pues, ser isidoriana la nota sobre el *anathema*, que tiene los códices bíblicos españoles.

Una vez más creemos que es de origen peregriniano, y que de la *Biblia de San Peregrino* pasó a las demás recensiones hispánicas.

---

(466) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 396.
(467) *Préfaces*, pág. 253.
(468) *Sancti Isidori opera omnia*, t. III, pág. 519.
(469) *Ib.*, t. III, pág. 279 ss.

13. *Colofón de las epístolas de San Pablo. Epígrafe de las Católicas*

Deben de tratarse juntos, porque están dentro de la misma cartela. Es un caso parecido al que tratamos anteriormente sobre el *Salterio*.

Acabadas las *Epístolas Paulinas*, en el *F. 489 r. a.* se halla un tarjetón, que contiene el colofón e índice de las *Epístolas Paulinas* (470). A continuación, dentro del mismo recuadro, se encuentra el epígrafe e índice de las *Epístolas Católicas*.

Esto tampoco es un mero capricho, ni una peculiaridad del *Legionense*, sino una nota típicamente hispana, y ampliamente retransmitida, supuesto que, de un modo o de otro, se encuentra en casi toda nuestra transmisión manuscrita, representada nuevamente por los códices *peregrinianos*, 21 84 95; *prerrecensionales*, 13 19 25, e *isidorianos*, 15 18 89 151.

Debe, pues, dársele la misma solución de siempre. La nota debió de ser incluida ya por San Peregrino para la primera edición de la *Vulgata*, de donde pasó al *Arquetipo Isidoriano* y al *Arquetipo de Conjunción*.

14. *Apéndice. Prologus in sedecim prophetarum*

Le tratamos al final, como apéndice, porque también en el códice se encuentra de la misma manera. Sobre él hemos escrito en otro lugar (471). He aquí nuestra posición a este respecto.

«Anspach se esfuerza en demostrar que es de San Isidoro (472). Puede ponerse en duda el valor de su argumento, tal como él lo expone. Porque Anspach se basa sólo en el códice menos interesante, que es el *Emilianense*, desconociendo los demás. Y éstos son los *Legionenses*. Es decir, en conjunto, el grupo 21 84 94, netamente peregriniano.

---

(470) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 396.

(471) *Algunos problemas del texto bíblico de Isidoro*, Isidoriana 1961 (en prensa).

(472) *Taionis et Isidori nova fragmenta et opera*, pág. 88 ss.

Esto crea *a priori* una presunción en contra del origen isidoriano. Pero hay que tener en cuenta que este prólogo se presenta en tales códices con carácter adicional. En el 21 se halla en el *F. 515 v.*, que es el último, incluso después de la suscripción de Florencio y Sancho. Igualmente sucede en el 84, que le tiene con otros apéndices en el *F. 208 v.*, al final del manuscrito. Y otro tanto en el 94, que lo tiene en el *F. 338 v.*, después del *Apocalipsis*, con otros apéndices de *Isaías*.

El carácter adicional del prólogo en el grupo es, pues, evidente. Lo cual quiere decir que ni le tenía la edición original peregriniana, ni el *Legionense* en su texto primitivo; pero debió de empezarse a incluir como apéndice en León, que a partir del siglo XI, comenzó a manifestarse como foco isidoriano.

No tenemos, pues, inconveniente en admitir que el prólogo sea isidoriano en su origen. Aboga en su favor la tradición manuscrita; San Isidoro habla expresamente de *sedecim prophetarum* (473), y ni el fondo ni la forma desentonan de él. Por lo cual en la *Vetus Latina Hispana* le adscribimos a San Isidoro (474).

Pero una cosa es que pueda ser isidoriano y otra que perteneciera a la edición isidoriana de la *Vulgata*. El mismo Anspach se pregunta si estaría hecho expresamente para una obrita especial sobre los profetas. De cierto no encaja en la edición isidoriana de la Biblia, ya que en ella, siguiendo la división *per Ordines*, los profetas no son 16, una vez que se desglosa a Daniel del segundo *Orden*, que es el de los *Profetas*, para colocarle en el tercero, que es el de los Hagiógrafos, entre el *Cantar de los Cantares* y los *Paralipómenos*. Esta razón sola es fuerte y basta. Pero la corrobora el hecho de omitirle el *Toledano*. No se comprende que, si fuese original de la edición isidoriana, le hubiese omitido este códice. Aun prescindiendo de que sea el más fiel trasunto de ella, siempre tendremos que, al menos, es el que más elementos isidorianos contiene y, de hallarse en el arquetipo, no le hubiese omitido.»

TEÓFILO AYUSO MARAZUELA

(Continuará.)

---

(473) *Proem.* 9, ARÉVALO, V, 193; *Eccl. Off.*, 11,4, ARÉVALO, VI, 373.
(474) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 505.

Crítica textual de I Ptr. 4,14

Nuestro versículo es tal vez uno de los más difíciles de toda esta epístola, por lo que a la crítica textual se refiere (1). Basta ojear, para convencerse, el aparato crítico de las ediciones.

La crítica textual de la Primera Epístola de San Pedro dispone de los siguientes manuscritos, agrupados por recensiones:

1.° Casi todos los códices unciales pertenecen a la Recensión Egipcia o Hesiquiana (H). Así:

El Vaticano (B) y el Sinaítico (ℵ) ambos del siglo IV.

El Alejandrino (A) y el Rescripto de Efrén (C), junto con el 048, que se encuentra en la Biblioteca Vaticana, son del siglo V. El códice de Efrén falta desde 4,5 y, por tanto, no contiene nuestro versículo.

El códice del Monte Athos (ψ) es de los siglos VII-IX; el de San Petersburgo (P) del siglo X.

A. Merck enumera nueve minúsculos como pertenecientes a esta recensión. Son los códices 323, 1739, 2298, 424°, 33, 104, 326, 1175, 81.

2.° Tres códices mayores pertenecen a la Recensión Lucianea, llamada también bizantina o Koiné (K), que prevaleció en la iglesia griega y tuvo por mucho tiempo la primacía en las ediciones. Son los códices S del Monte Athos (siglos VIII-IX), K de Moscú (siglo IX) y L de la Biblioteca Angélica de Roma (siglo IX).

Sólo dos minúsculos enumera A. Merk como pertenecientes a esta recensión: 42 y 398.

---

(1) «Es ist möglich, dass der Text hier nicht in Ordnung ist. Jedenfalls deutet die Uberlieferung darauf hin, dass man recht früh und entschieden an ihm Anstoss nahm.» (Helmuth KITTEL: *Die Herrlichkeit Gottes*; Giessen 1934. página 265).

«The next clause — ὅτι ... ἀναπαύεται — is difficult in itself, and the strangeness of the phrasing has led to multiple variations in transmission by which the difficulty is intensified.» (F. W. BEARE: *The First Epistle of Peter*; Oxford 1958 2th ed., pág. 166).

3.° Cuanto a la Recensión llamada Palestinense por von Soden (I), no conservamos ningún códice uncial que pertenezca a ella. Corresponden a esta recensión la mayor parte de los códices minúsculos que se conservan, excepto los once citados.

La gran novedad, respecto a la crítica textual de la Primera Epístola de Pedro, la constituye la publicación del *Papyrus Bodmer VIII*, que contiene íntegras las dos Epístolas de Pedro. Dos son las aportaciones principales de esta edición. Porque hasta ahora no existía conocido ningún papiro de las Epístolas de Pedro; el P^{25} del siglo IV y que contiene I Ptr. 5,5-13, aunque ordinariamente se enumera entre los papiros, es en realidad un folio de pergamino. Con el *Papyrus Bodmer VIII* tenemos el primer ejemplar en papiro de estas epístolas.

La segunda novedad consiste en que los más antiguos códices hasta ahora conocidos databan del siglo IV. La copia de estas epístolas, que nos da el *Papyrus Bodmer* se remonta al siglo III. Con lo cual la crítica textual avanza un siglo y se esclarece un poco más la historia del canon bíblico, todavía muy oscura por lo que respecta a aquella antigua época. (Cfr. Michel TESTUZ: *Papyrus Bodmer VII-IX;* Genève 1959).

El estudio de este Papiro Bodmer VIII no permite aún concretar las relaciones, por lo que a la conservación del texto se refiere, con las tres grandes recensiones anteriormente citadas.

El texto de I Ptr. 4,14, que leemos en la mayoría de las ediciones críticas, es el siguiente: εἰ ὀνειδίζεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, μακάριοι, ὅτι τὸ τῆς δόξης καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα εφ' ὑμᾶς ἀναπαύεται.

En favor de esta lectura testifican el códice B que, aunque pertenece a la llamada Recensión Egipcia, se aparta sin embargo en nuestro versículo de la lección común a esta recensión. También los códices L y S de la recensión antioquena. Y el *Papyrus Bodmer*, con una variante, en el tiempo del verbo.

Entre las versiones, la Vulgata, según existe en los antiguos códices (vg^{codd}) y la siríaca Peshito. Y entre los Padres, Clemente Alejandrino (2) y Tertuliano (3).

---

(2) *Stromata*, lib. IV, c. 7; GCS, vol. II, pág. 269, lín. 31-32.

(3) «Et rursus: dilecti, ne espavescatis ustionem, quae agitur in vobis in temptationem, quasi novum accidat vobis. Etenim secundum quod communicatis passionibus Christi, gaudete, ut et in revelatione gloriae eius gaudeatis exultantes.

Los minúsculos 242 y 614, de la recensión I, junto con los mencionados códices de la Vulgata, la siriaca Peshito y el Pseudo-Fulgencio (4), omiten καὶ τὸ. La lectura, que resulta de esta omisión, es: ὅτι τὸ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ πνεῦμα κτλ.

La recensión de Hesiquio (H), llamada también egipcia (a excepción de B y algunos otros, que de éste dependen), la Vulgata Clementina (que incluye dos términos sinónimos: «honor» // «gloria») y la siriaca Heraclense añaden καὶ (τῆς ℵ*) δυνάμεως. Lectura que siguen San Agustín (5) y Clemente de Alejandría (6).

Rústico, diácono romano, muerto hacia 565, omite la palabra δόξα y lee solamente «quis virtutis (-es C) et dei spiritus in vobis requiescit» (7). El códice ℵ*, en su primera mano, añade también el pronombre αὐτοῦ, después de τῆς δυνάμεως.

Las ediciones de Hort y von Soden juzgan que es notable esta adición de τῆς δυνάμεως, aunque opinan que debe rechazarse como no original.

Cuanto a la cita de Is. 11,2, bástenos anotar las siguientes variantes:

1.° San Cipriano (8) lee: «Quia maiestatis et virtutis Domini *nomen* in vobis requiescit».

Si dedecoramini in nomine Christi, beati estis, quod gloria et dei spiritu requiescit in vobis.» (*Scorpiace* XII, 3; CC, vol. II, pág. 1092, lín. 17-23).

(4) «Si exprobramini in Christo, quoniam gloriae Domini Spiritus in vobis requiescit. Gloria Patris Christus est, gloria Spiritus Sanctus. Numquid duae gloriae?» (*Pro fide catholica adversus Pintam episcopum arianum*; PL 65, 718 B).

(5) «Si exprobramini in nomine Christi, beati: quoniam gloriae et virtutis dei spiritus super vos requiescit; ab allis blasphematur, a vobis autem honorificatur». (*Speculum*, c. 44; CSEL vol. XII, pág. 266, lín. 12-14).

(6) «Beati —inquit— quoniam qui est eius honoris et virtutis dei spiritus super vos requiescit. Hic possessivum *eius* et angelicum spiritum significat, gloria quippe dei illi sunt, per quos secundum fidem et iustitiam glorificatur ad gloriam honorabilem secundum profectum introductorum fidelium. Potest etiam sic intelligi *spiritus dei super nos*, hoc est, qui secundum fidem animae supervenit veluti venustas quaedam mentis et animi pulchritudo» (*Adumbrationes in Epistolas Catholicas*; GCS, vol. III. pág. 206, lín. 7-13). Esta obra de Clemente Alejandrino no se conserva en el original griego. El traductor latino pudo introducir la cita de I Ptr. 4,14 conforme a la versión latina. Nos inclinamos por esta interpretación, visto que en el Stromata no tiene la adición τῆς δυνάμεως («et virtutis»), y si tiene καὶ τὸ, que separa τῆς δόξης («gloria» // «honor») de τοῦ θεοῦ πνεῦμα.

(7) Collectionis Casinensis, sive Synodici a Rustico compositi pars prior. I, 3

(8) *Ad Fortunatum*, c. 9; CSEL III A, pág. 332, lín. 1-2. *Epístola* 58, c. 2; CSEL III A, pág. 658, lín. 10-11.

Muchos códices de la versión siríaca Heraclense tienen «nombre y espíritu». También algunos minúsculos griegos (57, 69, 137) que, siendo de los siglos XIII-XIV, sufrieron probablemente el influjo de las versiones y de los conatos de interpretación (ὄνομα καὶ πνεῦμα).

2.° Entre los códices mayores, A, y entre los minúsculos, el 614 con algunos otros, leen ἐπαναπαύεται en vez de ἀναπαύεται.

El códice 33 y algunos otros tienen el perfecto ἀναπέπαυται.

El códice ℵ[3] tiene también el perfecto, pero del verbo compuesto de dos preposiciones ἐπαναπέπαυται. Lo mismo el *Papyrus Bodmer*, que lee ἐπαναπέπαυτε; pero es característico de este Papiro a veces escribir E per AI (cfr. o. c., pág. 31).

Con la cita de Isaías acaba nuestro versículo en todas las ediciones críticas. La recensión Koiné, que gusta de amplificaciones y paráfrasis, añade: κατὰ μὲν αὐτοὺς βλασφημεῖται, κατὰ δὲ ὑμᾶς δοξάζεται.

Adición que traen también los antiguos códices de la Vulgata, la versión sahídica (del Alto Egipto, siglos III-IV), San Cipriano y San Agustín. San Ireneo, aunque no cita literalmente el texto, también la supone (9).

Estudiaremos, en particular, cinco de estas lecciones variantes, las que consideramos más afines e interesantes al tema que nos ocupa.

I.—La repetición del artículo, o la relación gramatical entre «Gloria» y Espíritu

De todo lo que los gramáticos enseñan sobre el uso del artículo en la lengua griega, nos interesa recordar ahora: 1.°) Que el artículo fue originariamente un pronombre demostrativo; por ello introduce siempre una cosa bien determinada (o por ser conocida de los lectores, o por haberse ocupado de ella en un contexto precedente inmediato), y que el autor que escribe tiene ante los ojos. 2.°) La *repetición del artículo* distingue dos conceptos; mientras que, por el contrario, colocar varias cosas bajo un mismo artículo, si no expresa absoluta identidad entre ellas, al menos ciertamente sugiere alguna unión o afinidad (10).

(9) «Idem spiritus requiscens super eam (sc. ecclesiam) ab iis qui non recipiunt verbum Dei persecutionem patitur». (*Adversus Haereses*, lib. IV, c. 33, número 9: ed. Ad. Stieren. Leipzig 1853, pág. 671).

(10) M. Zerwick, S. J.: *Graecitas Biblica*; Romae 1949, núms. 122 y 138.

Supuestas estas nociones elementales, nos preguntamos cuál es el sentido gramatical de esta frase: ὅτι τὸ τῆς δόξης καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα.

¿Pretende San Pedro que el artículo neutro, que precede a «gloria», se refiera a «espíritu»; bien sea suponiendo la repetición de la palabra «espíritu de gloria» y «espíritu de Dios»; bien sea agrupando Dios y gloria bajo la sola palabra Espíritu: «Espíritu de gloria y de Dios»?

¿O más bien el artículo neutro, que precede a «gloria», se ha de referir a alguna otra realidad, que San Pedro quiere distinguir del Espíritu de Dios y, por ello, repite el artículo?

La dificultad de interpretar el pensamiento de San Pedro fue percibida ya por los amanuenses y los Padres. Ello dio origen a las diversas lecciones variantes. En los tiempos modernos tampoco los exégetas han llegado a ponerse de acuerdo.

Para que desapareciese la duda, los códices minúsculos griegos 242 y 614, junto con los antiguos códices de la Vulgata y la siríaca Peshito, omitieron καὶ τὸ. Así se obtiene que «espíritu de Dios» es como una paráfrasis o aclaración de «gloria», cuyo sentido equivaldría a lo siguiente: «Aquel (espíritu) de gloria (e. d.), el Espíritu de Dios, descansa sobre vosotros».

Esta interpretación la sostienen, entre los Padres, San Agustín, Clemente Alejandrino (11), el Pseudo-Fulgencio y el Pseudo-Hilario Arelatense (12).

Entre los modernos, la sostienen U. Holzmeister (13), R. Leconte (14) y algunos otros.

---

(11) En *Adumbrationes in Epistolas Catholicas*, no en *Stromata*. Cfr. lo dicho en la nota 6, sobre las sospechas de que ésta sea la lección original de Clemente Alejandrino.

(12) Para San Agustín y el Pseudo-Fulgencio véanse los lugares citados en las notas 4 y 5. Para el Pseudo-Hilario Arelatense cfr. *Tractatus in Septem Epistolas Catholicas;* ed. Spicilegium Casinense, pág. 239 a, 20.

(13) «Principium super nos requiescens non duplex, sed unum tantum nominatur, Spiritus nempe Sanctus, qui duobus vel tribus genitivis designatur. Est enim et Spiritus Dei et Spiritus gloriae, forte etiam ut Spiritus Virtutis introducitur ... Titulus hic (sc. Spiritus gloriae) a solo Petro adhibetur.» (U. Holzmeister: *Dei spiritus super vos requiescit;* Verb Dom 9/1929/129).

«Sermo est ergo de Spiritu Sancto, cuius nomen in fine ponitur; praemittuntur duo genitivi (secundum lectionem minus probabilem etiam tertius τῆς δυνάμεως ante ultimum genitivum articulus repetitur». (Id.: *Commentarius in Epistulam Primam S. Petri;* Parisiis 1937, pág. 383).

(14) «Heureux, si vous ête outragés au nom du Christ, car l'Esprit de gloire,

Inculpan a la Vulgata de haber entendido en sentido neutro la palabra «spiritus», que debe suponerse a través del artículo, ante «gloria». Pero este argumento valdría si el segundo τὸ, lo hubiera entendido igualmente en sentido neutro; versión que no da la Vulgata, pues dice: «Quoniam *quod* est honoris, gloriae et virtutis Dei, et *qui* est eius Spiritus, super vos requiescit». Señal evidente de que pretendía subordinar gramaticalmente el concepto de «gloria» a una idea distinta de «espíritu».

En confirmación de este modo de explicar la construcción gramatical del versículo, se dedican a investigar la relación que existe entre el Espíritu Santo y la Gloria futura que esperamos. Esto es salirse del campo propio de la gramática, para entrar en el de la exégesis y el contexto. Aquí se trata de saber, si San Pedro dice «Espíritu de gloria y de Dios», o más bien distingue dos conceptos: lo relativo a la gloria y el Espíritu de Dios. Incluso, aún admitiendo que el Espíritu de Dios obrará en nosotros la gloria futura, esto sugiere una clara distinción entre la causa (el Espíritu), y el efecto (la Gloria).

Tienen que reconocer que nunca en el Nuevo Testamento se designa al Espíritu Santo como «Espíritu de gloria». Acuden, para justificar esta idea, a otros pasajes en los que, sin formularse con estas precisas palabras, se expresa alguna clase de relación entre el Espíritu y nuestra glorificación futura (Ez. 43,5, cfr. I Ptr. 2,5; 4,17. Rm. 8, 11.23; II Cor. 1,22; 3,18; 5,5; Efes. 4,30). Pero esto es ya un problema doctrinal y no gramatical.

E. G. Selwyn (15) y F. W. Beare (16), con mejor acuerdo, no

---

l'Esprit de Dieu repose sur vous». (R. LECONTE: *Les épitres catholiques de Saint Jacques, Saint Jude et Saint Pierre*. Bible de Jérusalem. Paris 1953, pág. 83).

(15) «The A. V.: *The spirit of glory and of God resteth upon you*, is improbable in view of the second τό; unless we may suppose that our author intended to whrite πνεῦμα after δόξης, and then amplified it by identifying it with the Spirit of God». (E. G. SELWYN: *The First Epistle of St. Peter;* London 1947, página 222).

«... and (4) in the glory there rests also on the Church the Spirit of God, which is neither fully identified with it (καὶ τὸ) nor fully differentiated from it (singular ἀναπαύεται)». (Id., pág. 224).

(16) «It is by no means certain that πνεῦμα is to be understood with δόξης καὶ δυνάμεως as well as with θεοῦ; the Clementine text may be truer to the mind of the writer in its vaguer phrasing *quod est honoris*, etc., *that whereof the property*

ocultan la dificultad de entender la construcción del versículo. Ponderan los argumentos en favor de que se trata de dos conceptos diversos; y, aunque reconocen que es más fácil la interpretación de «espíritu de gloria y de Dios», no se pronuncian claramente por ninguna de las dos interpretaciones. E. G. Selwyn, en particular, rechaza como inadmisible la unión de los dos conceptos.

Personalmente creo que ha de preferirse la distinción entre «lo relativo a la Gloria» y «el Espíritu de Dios», fundado en los siguientes argumentos:

1.° El texto griego y las leyes de la gramática.

Con la repetición del artículo San Pedro distingue dos conceptos.

En la versión griega de los LXX y en el griego del Nuevo Testamento hay construcciones semejantes a la de τὸ τῆς δόξης. Por ejemplo en Lv. 7,7 (LXX) τὸ τῆς πλημμελίας es «el sacrificio de reparación»; I Sam. 6,4 (I Rey LXX) τὸ τῆς βασάνου es «la reparación». con que han de acompañar los filisteos la devolución del arca. Mt. 21,21 es particularmente significativo a nuestro propósito; con la expresión τὸ τῆς συκῆς, Jesús remite a sus discípulos para que recuerden lo relativo a la higuera, anteriormente realizado. Sant. 4,14 τὸ (τὰ) τῆς αὔριον sintetiza todo lo relativo a «las condiciones del mañana». II Ptr. 2,22 τὸ τῆς ἀληθοῦς παροιμίας es equivalente a «la situación que enjuicia un proverbio verdadero».

En todos estos casos el sustantivo, que se sobreentiende, es interno al sustantivo que aparece en el texto en genitivo. Su significado preciso se ha de determinar por el contexto.

Construcciones semejantes se encuentran también en griego clásico (Platón, *Phaedr.* 230 C; Jenofonte, *Oecon.* XVI,7; Luciano, *Dial. Mort.* VIII,1).

Aquí τὸ τῆς δόξης equivaldría a la traducción, que ya repetidas veces hemos adoptado: «lo relativo a la gloria».

2.° El contexto.

Es el argumento que utilizan más a su favor los que propugnan que el Espíritu de Dios se presenta aquí determinado como Espíritu de Gloria.

---

is glory and power; but it is perhaps simpler to take it that he is speaking of the Spirit of God as *the Spirit of glory and power*, i. e., the Spirit which sheds a heavenly glory about the life of the persecuted and imparts the power to overcome» (F. W. Beare: *The Firts Epistle of Peter;* 2 th ed. Oxford 1958, pág. 166).

Creemos, sin embargo, que el contexto sugiere más bien la distinción.

La Gloria se presenta en el contexto como perteneciente a Cristo (4,11), y que ha de revelarse en la Parusia (4,13). En 4,14 San Pedro argumenta para confortar a los fieles perseguidos, con la certeza de que la Gloria y el Espíritu de Dios reside en ellos. No debe pensarse aquí en la gloria escatológica, como si la presencia del Espíritu anticipara la gloria futura que esperamos. Este sería un pensamiento frecuente en las epístolas de San Pablo (Rm. 8,11.23; II Cor. 1,22; 3,18; Efes. 4,30), pero desconocido en la Primera Epístola de San Pedro, donde la posesión anticipada de la gloria está ligada al tema de la esperanza (I Ptr. 1,3-5.13.18-21; 3,15; 4,13; 5,1.4): según las enseñanzas de San Pedro en esta epístola, la gloria futura se nos anticipa por la certeza de nuestra esperanza.

La expresión τό τῆς δόξης en este pasaje alude al concepto rabínico de la Shekinah, o presencia de Dios, concepto que el cristianismo tradujo por el de inhabitación del Espíritu de Dios. Los dos sujetos del verbo ἀναπαύεται deben considerarse yuxtapuestos y gramaticalmente distintos, aunque el autor intente establecer entre los dos una especie de equivalencia o identidad.

No es seguro que la idea de la Shekinah haya sido exhaustivamente vertida en cristiano como presencia del Espíritu Santo (si se entiende esta expresión en sentido trinitario). Es muy probable que la Shekinah, a que aquí se alude como presente en los fieles, se refiera a la presencia de Dios (Padre) y que la expresión «Espíritu de Dios» tenga ya significado trinitario. Con lo cual la distinción entre Shekinah y Espíritu sería no sólo gramatical, sino real.

El hecho de que Gloria y Espíritu vayan regidos por un mismo verbo no supone mayor dificultad a nuestra interpretación, como sugiere E. G. Selwyn. Es frecuente en sintaxis griega que el verbo regido por varios sujetos concierte en singular con el más próximo.

3.° La cita de Is. 11,2.

En Is. 11,2 falta el artículo ante la palabra «espíritu», porque está suficientemente determinado con el genitivo «de Dios». San Pedro añade el artículo, que confiere a la expresión «Espíritu de Dios» una determinación más concreta, equivalente en castellano a «aquel Espíritu de Dios».

El sentido de este artículo puede interpretarse de varias mane-

ras. Bien porque el autor quiere, con él, insinuar a sus lectores que se trata de «aquel» espíritu, de que hablaba el profeta y que les era conocido por la lectura de las Escrituras y la predicación apostólica. Bien sea, para distinguirlo del concepto de Gloria, que inmediatamente precede.

Lo cierto es que en el contexto de Is. 11,2 no se habla de la Gloria escatológica, en el sentido cristiano de resurrección y vida eterna (pues tal es en síntesis el concepto de δόξα en el Nuevo Testamento). ¿Acaso fue intención de San Pedro probar la firmeza de nuestra esperanza en la vida futura con la cita de Isaías?

En Is. 11,2 se habla del Espíritu de Yahveh como de una fuerza interna, que guiará al Mesías en su lucha por destruir el mal y establecer *en la tierra* el Reino de Dios. Oficio que han de continuar los cristianos con sus sufrimientos, que son la verdadera fuerza principal en este combate.

El uso de un doble artículo en este versículo indica que San Pedro remite a sus lectores a ideas y conceptos que les son conocidos; pero por diversos caminos. Del Espíritu de Dios, que habita en los fieles, hablaron ya los profetas y se ha realizado por medio de Cristo; a este concepto yuxtapone San Pedro el concepto de la Shekinah, elaborado en el judaísmo extra-bíblico, y que también se realiza en los fieles.

Valorizando sobre todo la repetición del artículo, creemos que el sentido de esta frase de San Pedro, es el siguiente: «Si sois despreciados por el nombre de Cristo, sois bienaventurados: porque la (conocida doctrina de la) Shekinah y el (conocido) Espíritu de Dios descansa en vosotros.»

G. W. Blenkin (17) sugiere entender ὄνομα antes de τῆς δόξης. La perífrasis τὸ τῆς δόξης en relación con ὄνομα habría sido sugerida a causa de que en el mismo versículo ya se había mencionado ἐν ὀνόματι Χριστοῦ.

Observa este autor que (τὸ) ὄνομα (τῆς) δόξης aparece en Ps. 72,19; 79,9; Neh. 9,5; Dn. 3,52; Judit. 9,8; I Mac. 14,10; III Mac. 2,9 Sobre todo insiste en Judit. 9,8 como particularmente interesante para aclarar la perífrasis de I Ptr. 4,14; en Judit se habría buscado este giro por motivos de reverencia hacia el nombre de Dios; en

(17) Cfr. E. G. Selwyn, *o. c.*, pág. 222.

I Ptr. por motivos fonéticos, para no repetir la misma palabra «nombre», que acababa de aparecer en un contexto tan inmediato.

Esta sugerencia, si bien no es la que adoptamos, no contradice en nada lo fundamental de nuestras afirmaciones, antes las confirma Aparece más clara aún la distinción entre el concepto de Gloria, que se refiere al nombre glorioso de Cristo, y el concepto del Espíritu de Dios.

En confirmación de la hipótesis de G. W. Blenkin, séame permitido añadir por mi cuenta una observación.

Algunos códices y versiones leyeron o bien sólo «nombre» en vez de «espíritu», o bien «nombre y espíritu»; aunque refiriéndose siempre a Dios.

Es probable que San Pedro quiera en 4,14 esforzar a los fieles ante las persecuciones, con el argumento de que llevan «*un nombre de gloria*». El contexto (4,16) sugiere que el nombre de «Cristiano» aparecía a los ojos de los paganos como un «nombre de ignominia»; San Pedro les exhorta a no *avergonzarse* de sufrir persecución por este sólo motivo. Si ahora este nombre puede acarrearles tribulaciones e ignominia, se trata de una humillación que se convertirá en Gloria imperecedera, cuando llegue el verdadero juicio de Dios (4,17).

II.—La adición de la palabra «Fuerza» (τῆς δυνάμεως)

Como hemos dicho, las ediciones de Hort y von Soden califican de notable esta adición, aunque juzgan que se ha de rechazar como no auténticas. Tras ellos, la mayoría de los editores y comentaristas, la rechazan también. Con todo, se eleva de vez en cuando alguna voz, para defender la probabilidad de que esta palabra formara parte del texto genuino de la Primera Epístola de Pedro. Así U. Holzmeister y, sobre todo, F. W. Beare (18).

En verdad que es una adición notable. No se explica por error de transcripción de una palabra semejante; o por la simple repe-

(18) U. Holzmeister: *Com. in I Ptr.*, pág. 383. F. W. Beare, *o. c.*, pág. 166: «The evidence for καὶ (τῆς) δυνάμεως seems too strong and too widely represented for us to reject it; it is equally hard to account for its loss if it genuine, and fort its insertion, if it be false».

tición de una palabra, que apareciera en el contexto, una línea más arriba o más abajo.

Si esta palabra no es auténtica del texto de San Pedro, su aparición, sólo se explica por una paráfrasis o intento de aclarar el significado del versículo. Por esto es particularmente interesante. Representa un antiguo conato de exégesis.

Supuesta la doble perspectiva (escatológica y presente) de este versículo, nos preguntamos ¿con quién debe unirse, con δόξα o con πνεῦμα?

La respuesta no es fácil, porque en el Nuevo Testamento Dynamis aparece a veces como sinónimo de Doxa, con significado escatológico; y a veces como una de las operaciones actuales del Pneuma en el alma de los fieles, particularmente ligada con la predicación y el testimonio de la fe ante las pruebas, con que tropieza el cristiano.

En principio, pues, la adición de la palabra Dynamis en I Ptr. 4,14 puede significar un conato de exégesis de Doxa o de Pneuma.

En todo el contexto (I Ptr. 4,12-19) se trata de animar a los cristianos, sometidos a un régimen de dura persecución. Este tono, «a priori», nos inclinaría a interpretar Dynamis, como fuerza para resistir a las persecuciones y confesar la fe valerosamente, sin avergonzarse del nombre de Cristiano (4,16); refiriéndose, por tanto, más a Pneuma que a Doxa.

Intentemos analizar las corrientes doctrinales y el uso de Dynamis en los diversos autores del Nuevo Testamento; para determinar en cuál de ellas debe incluirse la Primera Epístola de Pedro.

Los sentidos de Dynamis en el Nuevo Testamento, que deben excluirse de este pasaje, son los siguientes:

— «Poder de obrar milagros», como por ejemplo, en Mt. 7,27, Mc. 6,2; Lc. 5,17; Act. 2,22; II Cor. 12,12, etc.

— Nombre de una categoría de Angeles, las «Virtudes»: como en I Cor. 15,24; Efes. 1,21; Col. 1,16; 2,15; I Ptr. 3,22. El uso de esta terminología, de origen judío-rabínico, es desconocida en el resto del Nuevo Testamento. Es un indicio de que el Autor de nuestra epístola, en el vocabulario, es afín al de Pablo. II Tes. 1,4-9, donde se habla también de los «ángeles del poder de Dios», nos ofrece una situación muy parecida a la descrita en I Petr. 4,12-19, que es el contexto de nuestro versículo; en ambos pasajes, se trata del juicio escatológico de Dios.

— Sentidos de Dynamis física (Hbr. 11,11); y de la Ley (I Cor. 15,56).

— «Poder de las potencias infernales» (II Tes. 2,9; Apoc. 13,2; 17,13; 18,3).

Dynamis - Doxa

Marcos y Mateo utilizan Dynamis en sólo dos sentidos. El más usual designa el «poder de obrar milagros»; Mt. 24,30 y Mc. 13,26, en el discurso escatológico usan Dynamis como sinónimo de Doxa, que aparece en el contexto: Mt. 26,64 y Mc. 14,62 aluden al retorno del Hijo de Dios, en el último día, sentado a la diestra de la «Potencia», en donde Dynamis es un equivalente de Yahveh, o mejor aún, de su manifestación gloriosa. A estos dos usos habría que añadir el de Mt. 24,29 y paralelos, en los que se habla de las «fuerzas (físicas) del cielo», que se conmoverán en el último día.

Mc. 9,1 es la sola excepción, que pudiera notarse. Dynamis no alude aquí, como creyeron algunos antiguos, a la Doxa de la Transfiguración; sino a la «fuerza divina» con que se establecerá el Reino de Dios en la tierra. Es un *logion* de Jesús, que los evangelistas han unido artificialmente a otro *logion* (Mc. 8,38 y par.) con perspectiva escatológica, y en el que se hace mención expresa de la Doxa. Sólo Marcos señala la separación de los dos *logia* con la fórmula: «Y les decía». Mateo y Lucas refieren las mismas palabras de Jesús, pero con ligeras variantes; la más notable es la omisión de «dynamis».

En Lucas se observa, respecto a los otros dos sinópticos, una gran diferencia en el uso de la palabra Dynamis. De las catorce veces que aparece en su evangelio, cinco es usada en pasajes paralelos a los otros sinópticos (2 en el sentido de «poder de obrar milagros»; una para indicar «las fuerzas celestes»; dos como sinónimo de Doxa, a saber, Lc. 21,27 y 22,69). De las nueve veces, que le son propias, dos veces (5,17; 19,37) indican el poder de Jesús para obrar milagros; tres veces (4,36; 9,1; 10,19) significan una «fuerza especial» contra los demonios, rasgo característico de Lucas, y cuatro veces es sinónimo de Pneuma, o en estrecha relación con él. Nunca en los Hechos «dynamis» es sinónimo de Doxa.

Juan no usa nunca en su evangelio la palabra Dynamis. El Diatessaron de Taciano (Jn. 2,11) lee Dynamis, en vez de Doxa.

En el Apocalipsis se utiliza doce veces. Excepto cuatro (3,8; 13,2; 17,13; 18,3), siempre tiene sentido sinónimo de Doxa, que aparece frecuentemente en el contexto (1,16; 4,11; 5,12; 7,12; 12,10; 19,1; 11,17; 15,8): bien se trate de la Gloria de Dios, o de la Gloria y Poder que Cristo recibió, como Cordero, en premio de su inmolación.

El uso de la palabra Dynamis, en San Pablo, es mucho más complejo. Es sinónimo de Doxa en II Tes. 1,7-9; Rm. 1,4; I Cor. 15,43; II Cor. 13,4; Filip. 3,10; Col. 1,11; Efes. 1,19. En Rom. 1,20 es sinónimo de Divinidad (Theiotes). En I Cor. 6,14 indica la fuerza divina que obrará nuestra resurrección; y en II Cor. 13,4 es la misma fuerza que causó la resurrección de Cristo: por tanto, causa de la Doxa de Cristo y de la nuestra.

Pero en el lenguaje de San Pablo es más frecuente el uso de Dynamis en relación con Pneuma; en oposición a la debilidad propia a nuestra naturaleza; relacionada con el evangelio y la predicación, con el testimonio y las persecuciones.

En conclusión. La identificación de Dynamis con Doxa es netamente clara en Mateo, Marcos y el Apocalipsis; la ignoran el Evangelio de Juan, los Hechos, las partes propias del Evangelio de Lucas, las Pastorales y las Epístolas Católicas (a excepción de la I.ª de Pedro, que discutimos). San Pablo conoce esta identificación, aunque es parco en su uso.

Dynamis - Pneuma

Lucas en su Evangelio intenta relacionar Dynamis con Pneuma; esfuerzo que desconocen los otros Sinópticos.

— 1,17: el Angel anuncia a Zacarías que Juan Bautista, precederá al Mesías, manifestando «un espíritu y una fuerza» semejante a la de Elías.

— 1,35: la Encarnación se atribuye al Espíritu y su Fuerza que, posándose sobre María como sobre las aguas en el momento de la Creación o como sobre el Arca del Tabernáculo, obrará en María la formación virginal de la humanidad de Cristo.

— 4,14: Jesús vuelve a Galilea impulsado por la «Fuerza del Espíritu».

— 24,49: se promete a los discípulos la efusión del Espíritu,

promesa del Padre, como la venida de una «fuerza de lo Alto». Es este un pasaje, que podemos decir sirve de tránsito entre el Evangelio y los Hechos (cfr. Act. 1,8).

Esta conjunción de Dynamis con Pneuma aparece clara en los Hechos (1,8; 4,33; 6,8, cfr. 7,55). Dynamis está en relación directa con el testimonio, que daban los Apóstoles sobre el mensaje cristiano en Act. 6,8; 4,33; para este testimonio, en un ambiente hostil, se requería una fuerza sobrehumana.

Act. 10.38 es particularmente interesante para nuestro propósito Lo estudiaremos después.

En San Pablo abundan los pasajes, en que Dynamis se presenta en una perspectiva no escatológica, sino presente, previa a la Glorificación. Los podemos agrupar en torno a los temas siguientes:

— Dynamis-Pneuma. Rm. 1,4 habla de la entronización de Jesús como Hijo de Dios con poder, según el Espíritu Santo; en Rm. 15,13 la Fuerza del Espíritu Santo está en relación con la fe y la esperanza, fuentes de alegría y paz. En Efes. 3,16 el hombre interior se robustece por la fuerza del Espíritu. I Cor. 2,4 y I Tes. 1,5 hablan del Evangelio, que se presentó a los fieles «con la fuerza y el Espíritu Santo», por oposición a la palabrería vana. II Tim. 1,7-8 afirma que no hemos recibido el «espíritu de temor», sino el «espíritu de fortaleza», para no avergonzarnos de dar testimonio del Señor con «fortaleza», pasaje que nos ofrece una perspectiva muy semejante a la de I Ptr. 4,16.

En Rm. 15,19; I Cor. 12,10.28.29; II Cor. 12,12; Gal. 3,5 se habla del Espíritu como fuente de carismas, entre los que se enumera la Dynamis. Según la opinión común de los exégetas se trata de poder carismático para obrar milagros.

— Dynamis-Evangelion-Martyrion. En Rm. 1,16 se habla del Evangelio, como de una fuerza (actual) capaz de obrar nuestra salvación (futura). I Cor. 1,18.24.25 presenta la predicación cristiana como una fuerza misteriosa, no obstante su aparente debilidad. I Cor. 2,4-5: la predicación de Pablo no consistió en la enseñanza de sabiduría humana, sino en el testimonio de la fuerza y el espíritu, a fin de que la fe de los corintios no se base en la sabiduría de los hombres, sino en la fuerza de Dios. Pablo quiere que sus oyentes reaccionen ante su predicación, de manera análoga, porque el Reino de Dios no consiste en garrulerías, sino en fortaleza (I Cor. 4,19-20). Por la acción de la fuerza de Dios, Pablo ha sido constituído mi-

nistro del Evangelio (Efes. 3,7.20). En I Tes. 1,5 vuelve casi literalmente al tema de I Cor. 2,5. Timoteo está llamado a colaborar en la predicación del Evangelio, gracias a la misma fuerza de Dios (II Tim. 1,8).

— Dynamis-Astheneia. Thlipsis-Ypomone.

Esta antinomia del Evangelio, formulada de modo tan hiriente en las Bienaventuranzas, reaparece con frecuencia en la enseñanza de Pablo. Es principio general de su doctrina, el formulado en I Cor. 1,24-25; 15,43. La razón oculta de esta aparente contradicción, nos la da el mimo Pablo: «la fuerza se acrisola ante los obstáculos» (II Cor. 12,9). Según San Pablo, Cristo fue el primero en inaugurar este camino, tan opuesto a los modos ordinarios de ver las cosas, y por el que el mismo Pablo marcha (II Cor. 13,3-4); a base de esta doctrina deben examinarse los corintios (ibíd., vv. 5 ss.). Con la conciencia de esta nuestra debilidad, el éxito sólo puede atribuirse a la fuerza de Dios (II Cor. 4,7; 12,9). La fuerza divina es capaz de obrar en nosotros, cosas por encima de lo que humanamente podemos imaginar (Efes. 3,10). En Filip. 3,10 se habla de la fuerza que, después de haber resucitado a Cristo, trabaja en el cristiano conduciéndole por el mismo camino del sufrimiento y de la muerte hacia la vida. A veces se queja San Pablo, hiperbólicamente, de haber sido atribulado por encima de su fuerza (II Cor. 1,8).

Dos textos tiene San Pablo en los que Dynamis aparece en estrecho paralelo con Ypomone: II Cor. 12,12 y Col. 1,11. Para este último texto, adoptamos la puntuación de algunos códices, porque así es clara la siguiente ecuación:

$$\frac{\text{Dynamis}}{\text{Doxa}} = \frac{\text{Ypomone}}{\text{Khara}}$$

¿No será lícito establecer una comparación entre Ypomone y Dynamis? L. Cerfaux (19), a propósito de la parábola del sembrador, ha estudiado el cambio de perspectivas que introduce Lucas, con respecto a Marcos y Mateo. En éstos la «prueba» que hay que superar, gracias a la Ypomone, es fundamentalmente la gran tribulación escatológica. En Lucas, el sentido se amplía hasta abarcar

(19) L. Cerfaux: *Fructifiez en supportant (l'epreuve). A propos de Lc. 8,15;* en «Rev. Bibl.», 64 (1957) 481-491.

la perseverancia animosa, gracias a la fuerza de Dios, en medio de «pruebas» de todo género, apostólicas o no, suscitadas, sea por el demonio, sea por los adversarios de la fe, sea por las circunstancias que nacen de la voluntad de Dios.

San Pablo, a cuyo vocabulario pertenece fundamentalmente el uso de la palabra Ypomone, la utiliza en contextos, en los que parecería lícito también el uso de Dynamis. Además de los dos lugares citados, compárese —por ejemplo— Rm. 5,3 con II Cor. 12,9. No se trata en Pablo de esperar la prueba escatológica, sino de la fortaleza perseverante frente a toda clase de obstáculos y dificultades: II Cor. 1,8; 4,7-10; 12,9-10.

— Dynamis-Energeia

La correspondencia aparece clara en II Tes. 2,9 (dicha de la actividad de Satanás); en Efes. 1,19; 3,7; Filip. 3,21; Col. 1,29; en todos estos pasajes se dice de Dios, que obra con fortaleza.

En II Cor. 6,7 Dynamis, sin más determinación, aparece como una de las armas de la panoplia cristiana. Y en II Tes. 1,11 como la fuerza que hace fructificar la fe.

Conclusión. En Lucas y Pablo, Dynamis tiene principalmente una significación no escatológica; se trata de un principio interior de operación, con el que se robustece nuestra debilidad congénita para el bien. En muchos casos aparece vinculada al Espíritu; y tiene una particular relación con las tribulaciones y persecuciones: para hacerles cara, Dios ha previsto a los cristianos de una fuerza sobrenatural.

Dynamis = Onoma

En el contexto inmediato de I Ptr. 4,14 aparece el Nombre de Cristo, por el que los cristianos padecen persecución. Algunos autores, como hemos visto, creen que τὸ τῆς δόξης, se refiere al Nombre de Cristo, que es un «nombre de gloria». ¿No existen en el Nuevo Testamento pasajes en los que se relacione Dynamis con Onoma? Tendríamos entonces una tercera hipótesis a considerar.

En Mc. 9,39 y Act. 4,7 se relacionan ambos conceptos. Pero Dynamis significa «poder de obrar milagros» por la virtud del nombre de Cristo. Más interesante es I Cor. 5,4, donde San Pablo afirma

que los cristianos deben reunirse «en el nombre del Señor Jesús», precisamente en virtud de la Dynamis de Nuestro Señor Jesús: aquí Onoma y Dynamis están en estrecho paralelo.

Sentido de la adición καὶ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ *en I Ptr. 4,14*

Según el uso de la palabra Dynamis en el Nuevo Testamento, se presentan tres posibilidades:

1.° Dynamis debe identificarse con Doxa, en una perspectiva escatológica.

2.° Dynamis se avecina a Pneuma, e intentaría expresar la fuerza interior que el Espíritu infunde, especialmente en el caso en que hay que superar los obstáculos que se oponen al cristiano.

3.° Dynamis se refiere al Nombre de Jesús, capaz de obrar en los cristianos una fortaleza humanamente insospechable.

Para escoger entre estas tres posibilidades, creo debemos acudir a los siguientes medios:

— El uso de Dynamis en la Primera Epístola de Pedro.

— Investigar si el vocabulario y la ideología de esta epístola es más afín a Lucas, Pablo, las Pastorales; o, por el contrario, a Marcos, Mateo y el Apocalipsis.

— Estudiar la cita de Is. 11,2, para ver por si en este camino se nos ofrece alguna luz.

a) El uso de Dynamis en la Primera Epístola de Pedro.

El texto más interesante es 1,5: «para vosotros, que sois protegidos por la fuerza de Dios, mediante la fe». Se trataría de una adición a un himno bautismal primitivo: rompe un poco la armonía de los tres miembros (esperanza, herencia, salvación) e introduce la 2.ª persona del plural, cuando venía hablando en la 1.ª (cfr. versículo 3);(20).

Dynamis está aquí en estrecho paralelo con la Fe, realidades del estado actual, camino hacia la salvación o estado escatológico. Comparando esta adición o glosa, que hace al himno bautismal el Autor de la Primera de Pedro, con Gal. 3,23 se observa una transposición de temas, que confirma para Dynamis el sentido no escatológico. En

(20) M. E. Boismard: *Une Liturgie Baptismale dans la Prima Petri;* en «Rev. Bibl.», 63 (1956) 188-189.

Gálatas se afirma una proporción entre la Ley antigua y la Fe de la economía nueva, semejante a la que en la Primera de Pedro se dice que existe entre la Fe (// Dynamis) y la Salvación escatológica.

En todo caso, la perspectiva escatológica que reina en toda la Primera Epístola de San Pedro no vale para el caso de Dynamis. Sobre todo si esta adición fue hecha por el redactor definitivo de esta Epístola, el mismo que —según la opinión autorizada de muchos críticos— introdujo la perícopa, que forma el contexto del versículo de que nos ocupamos (I Ptr. 4,12-5,1).

El tema de ser preservados *por la fuerza de Dios* proviene de una problemática común a toda catequesis bautismal (cfr. Sant. 4,7: Efes. 6,10-11; y sobre todo I Ptr. 5,9-10: «Vuestro adversario, el diablo, anda rondando y busca a quien devorar: Al cual resistiréis *fuertes en la fe*»). No hay, pues, que buscar dependencias literarias entre los diversos autores que tratan de este tema: tienen una misma fuente común: la catequesis bautismal.

La fe nos *fortifica* para resistir las dificultades. Probablemente esta adición de I Ptr. 1,5a está hecha para introducir la mención de las persecuciones y tribulaciones, de que va a hablar en los vers. 6 y siguientes.

Esta *fuerza de la fe* es conocida de Pablo (cfr. I Tes. 1,3; II Tes. 1,11).

Conclusión. El uso de Dynamis, su relación con la Fe, en I Ptr. 1,5, sobre todo si se admite que esta adición al himno bautismal fue hecha para facilitar la transición al tema de las persecuciones de los vv. 6 ss. nos ofrece un punto de vista muy análogo al de I Ptr. 4,12-19, donde también se habla de las persecuciones. Quizás este texto nos dé la clave para comprender el sentido de Dynamis en I Ptr. 4,14.

b) El vocabulario y la ideología de la Primera Epístola de Pedro.

La segunda vez, y última, que aparece la palabra Dynamis en esta Epístola es en 3,22. Designa aquí una categoría de Angeles, las Virtudes. Esta concreción de los Angeles en diversas categorías, es algo desconocido en el Nuevo Testamento, fuera de los escritos de San Pablo y en este pasaje de la Primera de Pedro. Esto nos prueba que ambos autores se mueven en una misma corriente doctrinal, por lo que a la Dynamis se refiere. Lo cual viene a confirmar la conclusión que acabamos de hacer.

El P. Boismard ha estudiado (21) las afinidades entre la Primera de Pedro (1,6-9), la Epístola de Santiago (1,2-4.12) y la Epístola a los Romanos (5,3-5), sobre un tema, que es precisamente el contexto de nuestro versículo (I Ptr. 4,12-19): La constancia en la prueba. En los tres textos se encuentra la misma sucesión lógica: Alegría—Pruebas (o tribulación)—Constancia (o fidelidad)—Resistencia en la prueba—Gloria escatológica, como recompensa de la virtud probada—Todo como resultado de nuestro Amor.

Visto el paralelismo entre Dynamis e Ypomone, que sugieren dos textos de San Pablo, creemos que en la ideología de estos tres autores, Dynamis significa más bien la fuerza para resistir y superar los obstáculos, que no la Doxa o premio de esa virtud probada.

Que se trate o no de la «prueba» escatológica no obstaculiza el significado de Dynamis. Sobre todo teniendo presente que para los Apóstoles, el tiempo escatológico ha comenzado con la Resurrección de Cristo, y toda la vida del cristiano se mueve en esta dimensión. Toda prueba y toda persecución de la Iglesia es movida por el Anti-Cristo, y es un anticipo de la prueba final. Para superar las pruebas diarias se ven asistidos los fieles por la misma *fuerza* divina, que hará a los cristianos de los últimos tiempos superar la prueba definitiva.

c) La cita de Isaías 11,2.

Los autores del Nuevo Testamento, como los rabinos, tienen un modo especial de citar la Sagrada Escritura. Modernamente se admite que de ordinario se limitan a iniciar la cita, remitiendo a los lectores al contexto que suponen conocido. Se da el caso de no alegar textualmente las palabras principales, por las que estos autores hacen la cita. Así, por ejemplo, Mateo (27,46) inicia solamente el Salmo 22, que Cristo pronunció en la Cruz.

San Pedro (I Ptr. 4,14) cita sólo las palabras iniciales de Is. 11,2 ¿No hay en el contexto de Isaías algún elemento que pueda justificar la adición de Dynamis, y que sea el motivo principal —no expresado— por el que San Pedro cita Is. 11,2?

Efectivamente. En la enumeración de Isaías, aparece un «espíritu de fortaleza» (רוּחַ גְּבוּרָה).

---

(21) M. E. Boismard: *Une Liturgie Baptismale dans la Prima Petri;* en «Rev. Bibl.», 64 (1957) 162-167.

La adición del copista o intérprete, muy próximo a la edad apostólica, intentaría darnos la clave para comprender por qué San Pedro, en este contexto, cita el pasaje de Isaías. Se trata del Espíritu de Dios, que obra en nosotros la fuerza necesaria, para vencer los obstáculos.

Contra la hipótesis, que sugerimos, está el hecho de que en la versión de los LXX no leemos πνεῦμα δυνάμεως, sino πνεῦμα ἰσχύος.

La dificultad no es insuperable.

Sabemos que el texto de los LXX no estaba definitivamente fijado en la época del Nuevo Testamento. Un caso, típico para nuestro argumento, de discrepancia entre el Nuevo Testamento y la versión de los LXX lo tenemos en Mt. 12,30 (cfr. Lc. 10,27). Marcos lee ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου, donde los LXX (Dt. 6,5) dicen ἐξ ὅλης τῆς δυνάμεως σου; si bien se trata de traducir la palabra hebrea מְאֹד.

Para Isaías 11,2 preferimos, con todo, retener como lección auténtica de los LXX πνεῦμα ἰσχύος. La palabra גְּבוּרָה siempre que aparece en Isaías, figura traducida en los LXX por ἰσχύς (Is. 11,2; 28,6; 30,15; 33,13; 63,15).

Adviértase que la versión de los LXX no fue obra de una sola mano, sino producto de diversos autores y épocas. Cada autor tenía su propio vocabulario. En Exodo, Deuteronomio, Proverbios, Miqueas, Isaías, Jeremías y Ezequiel se traduce גְּבוּרָה por ἰσχύς; mientras que en Jueces, I de las Crónicas, Job, los Salmos y el Eclesiástico se traduce esa misma palabra por δύναμις.

Vemos, pues, una completa equivalencia entre δύναμις e ἰσχύς; pues traducen la misma palabra hebrea גְּבוּרָה.

No se conserva la versión que de Is. 11,2 hicieron Aquila, Símaco y Teodoción. Pero en dos pasajes de Isaías (28,6; 30,15) donde los LXX traducen ἰσχύς, Símaco tiene δύναμις. Pudo ser, si la adición a I Ptr. 4,14 fue hecha después del año 200 (el *Papyrus Bodmer* la desconoce), que su autor la hiciera según un texto griego donde se leyera δύναμις, como traducción de גְּבוּרָה en Is. 11,2.

De singular interés para nuestro caso es Act. 10,38 ἔχρισεν αὐτὸν ὁ Θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει. Inmediatamente después de la mención de Juan Bautista, esta frase alude sin duda al Bautismo de Jesús. Muchos autores contemporáneos (22) ven una influencia de Is. 11,2

(22) TH. ZAHN: *Das Evangelium des Matthäus;* 2.ª ed. Leipzig 1928, pág. 143, números 64 y 65. R. BULTMANN: *Die Geschichte der synoptischen Tradition;* 2.ª ed.,

en los relatos de los evangelistas sobre el bautismo de Jesús (Mc. 1,10; Mt. 3,16; Lc. 3,22; Jn. 1,32-34). En Act. 10,38 Lucas conjugaría dos textos de Isaías (11,2; 61,1): en ambos se habla del Espíritu de Dios sobre el Mesías, pero 61,1 aporta la idea de la «unción» y 11,2 aporta la idea de la «fortaleza». Ahora bien, si aquí existe una alusión a Is. 11,2, no se hace por medio de la palabra ἰσχύς, sino δύναμις.

Jn. 1,33 nos refiere el signo que recibió el Bautista para identificar al verdadero Mesías τὸ πνεῦμα καταβαῖνον... καὶ μένον ἐπ' αὐτόν. También sostienen los autores que se trata de una alusión a Is. 11,2; texto famoso en la literatura judía pre-cristiana, para anunciar la prerrogativa mesiánica por excelencia (23). Vemos que existe también la transposición de dos verbos sinónimos: ἀναπαύειν (LXX) μένειν (Juan). Nuevo indicio de que el texto de los LXX no estaba aún definitivamente fijado en tiempo del Nuevo Testamento.

Siempre queda aún la posibilidad de que el autor de la adición τῆς δυνάμεως en I Ptr. 4,14 la hiciera de memoria. En el vocabulario cristiano, para designar la fuerza sobrenatural, era más común —como hemos visto— el uso de δύναμις que el de ἰσχύς.

El códice ℵ* añade un pronombre τῆς δυνάμεως «αὐτοῦ», que nos puede servir para concretar el sentido de Dynamis. ¿A quién se refiere este pronombre? Tiene que ser un nombre de género masculino o neutro. En el contexto sólo dos hipótesis son posibles: 1.ª) que se refiera a «onoma»; 2.ª) que se refiera a «pneuma».

La relación entre Dynamis y Onoma, indicaría aquella «fortaleza» que se deriva para los cristianos, que padecen persecución, de la invocación del nombre de Jesús. Cristo dio el máximo ejemplo de una fortaleza semejante en su Pasión. Los cristianos, con este ejemplo, saben cual es la fuente de su fortaleza.

Pero la relación entre Dynamis y el Nombre de Jesús es poco conocida en el Nuevo Testamento. De las tres veces, que hemos visto se sugiere esta relación, dos de ellas toman Dynamis en el

---

Göttingen 1931, pág. 267, núm. 2. J. SCHNIEWIND: *Das Evangelium nach Markus, Das neue Testament Deutsch;* 5.ª ed., Göttingen 1949, pág. 47. G. K. BARRET: *The Holy spirit and the Gospel Tradition;* London 1947, pág. 41. D. MOLLAT: *L'Evangile de Saint Jean* («Bible de Jérusalem»); Paris 1953, pág. 73, n. a.). M. E. BOISMARD: *Du Baptême a Cana;* Paris 1956, pág. 67.

(23) Jean BRIERRE-NARBONNE: *Les Prophéties Messianiques de l'AT dans la littérature juive, en accord avec le NT;* Paris 1933, págs. 34-37.

sentido de «obrar milagros» en virtud del nombre de Jesús. Sentido de Dynamis a excluir de este pasaje.

Todas las probabilidades están a favor de que este pronombre se refiera más bien a «Pneuma»: el binomio Dynamis-Pneuma es muy frecuente en el Nuevo Testamento, sobre todo en escritos de la misma corriente doctrinal de la Primera Epístola de San Pedro Sería un caso de uso proléptico del pronombre (24): aquella construcción en la que un sustantivo se anticipa con el pronombre.

¿Por qué esta adición se hizo en genitivo y no en nominativo, como sería más lógico, si tuviera fundamento cuanto vamos diciendo? Pudo ser que primitivamente, en nota marginal como aclaración de «Pneuma», se pusiera en nominativo; después, al pasar al texto, se transformara en genitivo. De todos modos la construcción del versículo no es correcta.

En conclusión:

Creemos que Dynamis no pertenece al texto original de I Ptr. 4,14.

Su adición fue hecha, en virtud de la afinidad que existe en el Nuevo Testamento entre Dynamis y Pneuma.

Tal vez el artífice de esta adición, quiso con ella aclarar el sentido de la cita de Is. 11,2. San Pedro alude a este texto del profeta, donde se habla del Espíritu de Yahveh como fuente de energías espirituales, entre ellas la «fortaleza» (δύναμις // ἰσχύς); fortaleza necesaria y suficiente para superar todos los obstáculos, que se opongan al cristiano, incluso las persecuciones por parte de las autoridades imperiales. La conciencia de poseer el Espíritu de Dios garantiza a los cristianos la posesión y la asistencia de este «espíritu de fuerza» (25).

Réstanos decir unas palabras sobre el valor que nosotros mismos damos a esta larga argumentación, sobre el sentido de la adición de Dynamis en I Ptr. 4,14.

En exégesis, cuando se trata de adivinar el pensamiento de un

---

(24) M. ZERWICK, *o. c.*, núm. 154.

(25) Codices quidam et versiones post δόξης habent καὶ δυνάμεως, quas voces Studiosus aliquis fortasse ex Jes. XI,2 ad marginem primum collocasse videtur MILLIO ad loc. Cl. BENGELIUS in *Apparatu Critico ad NT*, pág. 736 ita: «Frequens in Doxologiis conjunctio gloriae et virtutis: eam librarii festinantes hic quoque arripuerunt; vel etiam loca 2 Pet. 1,3. Jes. XI,2. 2 Tim. 1,7 respexerunt». (J. CHRIST. WOLF: *In SS. Iacobi, Petri Judae et Joannis Epistolas, huiusque Apocalypsim Commentarius;* Basileae 1741, pág. 159).

autor tan distante de nosotros en tiempo y mentalidad, nos movemos siempre en el terreno de las conjeturas y probabilidades.

Esta debilidad de la argumentación exegética se acentúa en nuestro caso por dos razones: 1.ª) Según opinión común, I Ptr. 4,12-19 no forma un cuerpo homogéneo de doctrina con el resto de la epístola; ¿qué sabemos, pues, si el autor de este fragmento se mueve en una u otra de las corrientes doctrinales, que hemos estudiado para el uso de Dynamis? 2.ª) Pero la palabra Dynamis no pertenece siquiera, según también la opinión común, al autor de este fragmento; ante todo habría que saber en qué época y según qué mentalidad fue hecha la adición. Lo cual es del todo imposible; al menos así me lo parece.

Cuanto hemos dicho no sobrepasa a la simple sugerencia y a la hipótesis.

III.—¿«Espíritu de Dios» o «Nombre de Dios»?

San Cipriano, como hemos notado ya al referir las variantes de nuestro versículo, lee «Quia maiestatis et virtutis Domini *nomen* super vos requiescit». Evidentemente se trata de una versión, a base de un texto griego, donde se leyera ὄνομα en vez de πνεῦμα.

¿A qué pudo obedecer, en el texto griego, el cambio? Debemos reconocer que se trata de palabras afines en la grafía y la pronunciación. También pudiera ser una corrección facilitante. Hemos visto que la construcción del versículo es complicada. Pudiera tratarse de hacerla nítida, lo cual se logra perfectamente con este cambio: ὄνομα τῆς δόξης aparece frecuentemente en el Antiguo Testamento (Ps. 72,19; 79,9; Neh. 9,5; Dn. 3,52; Judith 9,8; I Mac. 14,10); y ὄνομα τῆς δυνάμεως aparece en Mt. 24,30; Mc. 13,26 y 9,1. Agrupando, pues, los dos genitivos bajo un solo nombre que claramente se refiera a ambos, la construcción se hace completamente correcta.

Con todo, teniendo en contra la mayoría de los testimonios y basándonos en el principio crítico de la «lectio difficilior», debemos retener πνεῦμα como lección auténtica. Sobre todo, teniendo en cuenta que ὄνομα aparece en el contexto inmediatamente precedente (ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, 4,14 *a*), es muy fácil explicarlo por influencia de una palabra sobre otra en los oídos de un copista no muy atento.

Muchos códices de la versión siríaca Heraclense tienen a la vez

«nombre y espíritu»; lo mismo que algunos minúsculos griegos, de los ss. XIII-XIV, traen ὄνομα καὶ πνεῦμα.

Puede ser que, encontrando esta doble lección, intentaran armonizarla y conservaran los dos nombres. Es posible también, como hemos sugerido, que se añadiera ὄνομα como explicación del problemático τὸ τῆς δόξης; y πνεῦμα se reservara para determinar τῆς δυνάμεως. En este caso, esta variante vendría a confirmar cuanto hemos dicho de la distinción de los conceptos Doxa y Dynamis en este pasaje.

La inclusión de ὄνομα en este versículo debió ser muy antigua, porque la recensión koiné tiene ya una adición (κατὰ μὲν αὐτοὺς βλασφημεῖται, κατὰ δὲ ὑμᾶς δοξάζεται), que sólo se comprende —como veremos— a partir de la mención de ὄνομα.

IV.—El verbo ἀναπαύεται

Podemos reunir en dos grupos las lecciones variantes que se refieren al verbo usado por San Pedro en su cita de Isaías 11,2.

a) El verbo que se emplea.

El códice A, entre los unciales, y el 614 con algunos otros, entre los cursivos, utiliza el verbo compuesto de dos preposiciones. El códice ℵ³ tiene el mismo verbo, aunque en tiempo perfecto.

Es de notar que en los códices de los LXX se ve la misma vacilación en el uso del verbo. El códice S y los 301 y 538 (códices mixtos) leen en Is. 11,2 ἐπαναπαύσεται; lo mismo Orígenes (26), citando a Isaías en su Comentario al Evangelio de San Juan.

Al usar algunos códices del Nuevo Testamento el verbo ἐπαναπαύεται en I Ptr. 4,14, casi seguro es que usaban manuscritos de Isaías donde se leyera ese mismo verbo en la profecía sobre el retoño de Jessé.

Debemos anotar, sin embargo, que todos los códices conocidos de los LXX utilizan unánimemente el verbo ἐπαναπαύσατο en Nm. 11, 25.26, donde se trata también de un descenso del Espíritu de Dios sobre los setenta ancianos.

Algunos autores modernos (27), al intentar determinar qué pa-

(26) Orígenes: *In Ioannem*, I, 23; GCS, vol. IV, pág. 29.

(27) E. G. Selwyn, *l. c.*, pág. 224 remite por igual a Nm. 11,25.26 y a Is. 11,2. Adolf Schlatter: *Petrus und Paulus. Nach dem Ersten Petrusbrieff.* Stuttgart 1937, pág. 160 remite, como a lugares del AT, Nm. 11.25.26; Is 11,2; II Rey 2,15.

saje del Antiguo Testamento cita aquí San Pedro, nos remiten a éste de los Números.

La elección del verbo ἐπαναπαύω, si queremos agotar todas las posibilidades, pudiera haber sido determinada por el hecho de que algún copista se resistiera a ver aplicada a todos los fieles una profecía de Isaías, comúnmente considerada como atributo específico del Mesías (28). Con el cambio de verbo, intentaría remitirnos al episodio de los Números; su renovación en los cristianos aparecía como más factible que una realización colectiva de la profecía isaiana. Así se eliminaba la incongruencia de aplicar a todos los fieles una prerrogativa que en el Antiguo Testamento, la literatura judía extra-bíblica y los pasajes del Nuevo Testamento, que a ella aluden, presentan como signo inconfundible para identificar al Mesías.

Debe retenerse como auténtica la lección ἀναπαύεται, con referencia a Is. 11,2 como luego probaremos. En la catequesis apostólica se afirman de los fieles atribuciones, que habían sido profetizadas sólo del Mesías.

b) El tiempo del verbo.

El códice ℵ³ (ἐπαναπέπαυται) y el minúsculo 33 con algunos otros (ἀναπέπαυται) tienen perfecto, aunque de diverso verbo como se ve. El perfecto griego designa una acción, cuyo efecto perdura hasta el presente. En nuestro caso, aludiendo quizás al bautismo que los fieles han recibido, San Pedro les recuerda que el Espíritu Santo reposó en ellos de una vez para siempre.

Los más y mejores códices, la mayor parte de las versiones y los Padres leen el verbo en tiempo presente. Nótese que ninguno de los testimonios supone el aoristo en I Ptr. 4,14, como se lee en Nm. 11,25.26. En el griego, aún del Nuevo Testamento, existe gran diferencia entre el presente y el aoristo del verbo. El presente ex-

---

(28) «Requiescere spiritum non in quibusdam hominibus legimus, sed in sanctis et beatis ... In omnibus ergo qui prophetaverunt requievit Spiritus Sanctus, *nec tamen in aliquo ipsorum ita requievit sicut in Salvatore*... Sed fortasse dicit aliquis: Nihil amplius ostendisti scriptum de Christo, quam de reliquis hominibus. Sicut enim de coeteris dictum est, quia requievit super eos, ita et de Salvatore dictum est: Requievit super eum Spiritus Dei. Sed *vide quia supra nullum alium spiritus Dei requievisse septemplici hac virtute describitur*... Habeo et aliud testimonium quo docere possum in Domino et Salvatore meo Spiritum eximio quodam genere, et longe aliter, requievisse, quam refertur in coeteris (Jn. 1,33)». ORÍGENES: *Homil. VI in Numeros;* PG 12, 608-609.

presa una acción continuada; el aoristo, una acción que se realiza en un momento determinado y no perdura. Teniendo en cuenta esta significación precisa, el descenso del Espíritu de Dios sobre los setenta ancianos fue ocasional y pasajero (espíritu de profecía); mientras que sobre los fieles, en la enseñanza de San Pedro, es un descenso permanente.

Sólo el códice 226, entre los griegos; algunos códices de la Vulgata; y, entre los Padres, Tertuliano, San Cipriano, San Agustín (aunque no es unánime la lección de los códices de estos Padres), y el Pseudo-Hilario Arelatense usa el tiempo futuro: ἀναπαύσεται, «requiescet».

Esta variante, la más notable en cuanto al verbo, puede explicarse de dos maneras. O bien por excesiva fidelidad al texto de Isaías, donde el profeta usa el futuro profético (perfecto profético en hebreo), porque habla del tiempo y de la persona del Mesías; estos testimonios, conscientes de que San Pedro alude a Isaías, han querido transmitir la cita completamente «ad litteram». O bien —y esta explicación me parece más razonable— por influjo del concepto de gloria. El «descansa sobre vosotros», va regido por dos conceptos: el concepto de Doxa, gloria escatológica futura, y el concepto de Pneuma, o presencia actual del Espíritu. Según que en la mente de amanuenses e intérpretes haya prevalecido como principal uno u otro de estos conceptos, lógicamente habrán preferido el uso de un tiempo u otro del verbo, futuro o presente. El grupo de testimonios, que ha escogido el futuro, interpreta el versículo de San Pedro como una promesa y no como una realidad presente; el verbo aparece regido principalmente por el concepto de Gloria y no por el Espíritu, que se subordina o identifica con Doxa en la misma perspectiva escatológica que el versículo precedente.

V.—La adición del Textus receptus: κατὰ μὲν αὐτοὺς βλασφημεῖται, κατὰ δὲ ὑμᾶς δοξάζεται

Testigos de esta adición son los códices mayúsculos H, L, S y P, muchos de los minúsculos, la versión sahídica, algunos códices de la Vulgata, San Ireneo, San Cipriano y San Agustín. Aunque la gran mayoría de los códices griegos la desconoce, lo mismo que la Vulgata Clementina y Tertuliano.

El texto griego de la recensión Koiné no tiene elemento alguno

para poder determinar gramaticalmente a qué sujeto se refieren los verbos «blasfemar» y «glorificar».

En San Cipriano el pensamiento es completamente nítido. «Quia maiestatis et virtutis Domini *nomen* in vobis requiescit, *quod* quidem secundum illos blasphematur, secundum nos autem honoratur». Habiendo sustituído «Espíritu» por «Nombre», el sentido es claro: se trata de glorificar o blasfemar el Nombre de Dios.

En San Agustín la construcción gramatical es ambigua. «Si improperatur vobis in *nomine* Christi, beati; quoniam *quod* est honoris et virtutis Dei et *qui* est eius *spiritus* super vos requiescit, *quod* ad illis quidem blasphematur a vobis autem honorificatur». El sustantivo «spiritus» aparece aquí tratado correctamente en masculino. ¿Cuál es el antecedente del pronombre relativo neutro *quod*? Puede ser el «nomen Christi» de comienzos del versículo, o el «quod est honoris et virtutis Dei».

Algunos, sin embargo, se niegan a reconocer para los verbos de la adición griega otro sujeto distinto de Pneuma.

Tenemos, pues, que son posible tres hipótesis:

— Que la adición se refiera a Onoma; bien sea en función de que el griego de la recensión Koiné, al hacer esta adición, leyera ya Onoma Theou en vez de Pneuma; o bien se refiere al Onoma Christou, que aparece en el comienzo del versículo.

— Que la adición se refiere a Pneuma; lo cual es posible en el texto griego, no en la interpretación de la Vetus Latina.

— Que se refiera al problemático τὸ τῆς δόξης.

Consideramos cada una de estas tres posibilidades:

1.ª) Glorificar y blasfemar la Gloria de Dios.

El tema de blasfemar la Gloria aparece dos veces en el Nuevo Testamento: Jud. 8 y II Ptr. 2,10. En ambos casos, los comentaristas interpretan que se trata de blasfemar a una determinada categoría de ángeles.

«Glorificar la Gloria» es una tautología desconocida en el Nuevo Testamento.

Esta hipótesis, por nadie formulada, no merece tenerse en consideración.

2.ª) Glorificar y blasfemar el Espíritu.

F. W. Beare (29) cree que el único sujeto posible de esta adición

(29) «*Among them He is blasphemed, but among you He is glorified* - appears to be a gloss, but a very early one, since it is represented in many manuscripts

es Pneuma. Así lo interpretó también San Agustín (30). San Ireneo la supone (31).

El tema de la blasfemia del Espíritu Santo es conocido de los Sinópticos (Mc. 3,28-29 y Lc. 12,10 expresamente con el verbo «blasfemar»; Mt. 12,32 con una expresión equivalente).

Pero el tema «glorificar al Espíritu» es desconocido en el Nuevo Testamento.

3.ª) Glorificar y blasfemar el Nombre de Dios.

Es la hipótesis que ofrece mayores garantías. San Pablo en Rm. 2,24 cita un poco libremente a Is. 52,5: τὸ γὰρ ὄνομα τοῦ θεοῦ δι'ὑμᾶς βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν. En Isaías (LXX) el vencedor de los judíos desterrados asociaba Yahveh al deshonor de Israel; el δι'ὑμᾶς de los LXX significa «a causa de las circunstancias en que estáis vosotros». En San Pablo esta expresión indica «a causa de vuestra mala conducta» Dios es blasfemado entre los gentiles (cfr. I Tim. 6,1; Tit. 2,5). En los pasajes citados de San Pablo, el Apóstol exhorta a los fieles para que eviten una conducta escandalosa, cuyo deshonor pudiera recaer sobre la profesión cristiana, y en último término sobre Dios mismo.

En Apocalipsis 13,6 reaparece el tema de «blasfemar el nombre de Dios», pero esta vez dicho de la Bestia; en 16,9 es la réplica de los hombres frente al justo castigo divino.

Pero el pasaje de toda la Escritura más afín al nuestro es Sant. 2,7: οὐκ αὐτοι βλασφημοῦσιν τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ'ὑμᾶς. La expresión τό ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ'ὑμᾶς sería equivalente a la de I Ptr. 4,14 τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα ἐφ'ὑμᾶς ἀναπαύεται. En ambos casos el nombre que descansa o ha sido invocado sobre los cristianos es el nombre de Dios y de Cristo (cfr. Act. 15,17 y I Ptr. 4,16).

Igualmente es conocida en el Nuevo Testamento la expresión «glorificar el nombre». En Jn. 12,28 es Jesús mismo quien pide al Padre que glorifique su nombre, o sea, que haga ostensión de su gloria manifestando su amor por el mundo. En Jn. 14,13 el Padre

---

of the Vulgate (not in the Clementine text) and in Cyprian, and also in the Sahidic version, as well as in nearly all the cursive (and P). *The subject of the verbs could only be* πνεῦμα, and the clause does not fall naturally into the context» (o. c., página **166**).

(30) Cfr. nota 5.

(31) Cfr. nota 9. Es evidente que para San Ireneo la frase «Spiritus persecutionem patitur» es equivalente de «Spiritus blasphematur».

será glorificado, porque todas las cosas que los cristianos pidan en el nombre de Jesús, El las hará; aquí se ve de nuevo la conjunción de la idea de «glorificar» ligada al «nombre», aunque en una construcción un poco diferente. En Apoc. 15,4 son los hombres los que «glorifican el nombre de Dios», tema tomado del Antiguo Testamento (cfr. Ps. 86,9; Mal. 1,11).

Conclusión. Según todas las probabilidades, esta adición fue hecha en un texto griego que leía Onoma, en vez de Pneuma; nombre de Dios que glorifican los cristianos por el testimonio de una vida santa; y que blasfeman los perseguidores (I Ptr. 4,4), bien sea profiriendo injurias directamente contra Dios, bien sea persiguiendo a ese mismo Dios en sus siervos. Los escritos paulinos y sobre todo la Epístola de Santiago, que tantas afinidades tiene con la Primera de Pedro, conocen el tema de la blasfemia del Nombre de Dios, que por otra parte tiene sus raíces en el Antiguo Testamento; el tema «glorificar el Nombre» aparece en los escritos de San Juan (Evangelio y Apocalipsis), pero a su vez entronca con el Antiguo Testamento. Si el autor de la adición no depende de la corriente doctrinal de los ambientes joanneos, puede haber tomado la expresión del Antiguo Testamento directamente. La conjunción antitética de las dos expresiones «blasfemar el Nombre» - «glorificar el Nombre» es específica de esta adición a I Ptr. 4,14; en ningún otro pasaje aparecen combinados como aquí.

* * *

NOTA: *En I Ptr. 4,14 existe una cita literal de Is. 11,2, aunque implícita.*

Ninguno de los comentaristas de Isaías, que he consultado (32), incluso aquéllos que exponen más ampliamente la doctrina de Is. 11,2,

---

(32) A. VACCARI: *Spiritus Septiformis ex Is. 11,2*; «VerbDom» 11 (1931) 129-133. F CEUPPENS: *De donis Spiritus Sancti apud Isaiam;* «Angelicum» 5 (1928) 525-538 *De prophetiis messianicis in AT;* Romae 1935, págs. 246-274. K. SCHLUTZ: Isaías 11,2 (*Die sieben Gaben des Hl. Geistes*) *in den ersten christlichen Jahrhunderten;* Münster i. W. 1932, págs. 18-19. «Der Hl. Gegist ald die Gabe Gottes in der messianischen Zeit nach dem NT». J. BRIERRE-NARBONNE: *Les prophéties messianiques de l'AT dans la littérature juive en accord avec le NT;* Paris 1933, págs. 34-37.62.63. A. M. VOILLMECKE: *Isaias 11,2 und die sieben Gaben des Hl. Geistes;*

alude el hecho de esta cita. En general, estudian poco la repercusión de este famoso texto de Isaías en el Nuevo Testamento.

Los Padres y Teólogos (33), que han elaborado la doctrina teológica de los dones a base de aplicar a todos los fieles lo que la «profecía del retoño de Jessé» dice del Mesías, tampoco aluden a la cita de San Pedro, en confirmación de su doctrina; este pasaje de la Primera Epístola de Pedro es el testimonio más antiguo, que existe, de semejante exégesis. Quizás esta preterición se explica porque San Pedro no enumera uno por uno todos los siete «espíritus» de la enumeración isaiana. Pero como hemos dicho, y será una de las bases de nuestra continua argumentación, los escritores bíblicos —como los rabinos— se limitan a iniciar la cita; en la mayoría de los casos se supone que aluden a todo el contexto, y en

---

en «Festschrift zum 50 pjähr. Bestandsjübiläum des Missionshauses St. Gabriel», Wien 1939, págs. 205-288. G. GIROTTI: *Il Libro di Isaia*; Torino 1942, págs. 269-282. J. KISSANE: *The Book of Isaiah*, Dublin 1941, vol. I, págs. 132-133.142. M. A. CHEVALIER: *L'Esprit et le Messie dans le Bas-Judaïsme et le NT*; Paris 1958, págs. 105-109.

(33) Para los Padres, cfr. I. TOUZARD: *Is. XI, 2-3 et les sept dons du Saint Esprit*; «Rev. Bibl.», 8 (1899) 249-266. A. GARDEIL: *Dons du Saint-Esprit*; en «Dic. Theol. Cath.», vol. IV, p. II[a], col. 1728-1781. J. SAGUES: *El Espíritu Santo en la santificación del hombre, según la doctrina de San Cirilo de Alejandría*; «Est. Ecl.», 21 (1947) 35-84. P. GALTIER: *Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères Grecs*; Roma 1946. C. VANLIERDE: *Doctrina S. Augustini circa dona Spiritus Sancti ex textu Isaiae 11,2-3*; Würzburg 1935. I. DE BLIC: *Pour l'histoire de la théologie des dons*; «Rev. Asch. Myst.», 22 (1946) 117-179.

Para los Teólogos, cfr. G. M. PARÍS: *De donis Spiritus Sancti in genere*; Taurini 1930. M. CALIERO: *I doni dello Spirito Santo secondo S. Bernardo*; «Div. Thom. Pl.», 57-59 (1944-46) 167-290. K. BOECKL: *Die sieben Gaben des hl. Geistes, in ihrer Bedeungtung für die Mystik nach der Theologie des 13 und 14 Jahrungderts*; Freiburg 1931. O. LOTTIN: *Les dons du Saint-Esprit chez les théologiens despuis P. Lombard jusqu' à S. Thomas d'Aquin*; «Rech. Theol. Anc. Med», 1 (1929) 41-97. B. LAVAUD: *Les dons du Saint-Esprit d'après Albert-le-Grand*; «Rev. Thom.», 36 (1931) 386-389. I. UDE: *De organismo septem donorum Spiritus Sancti secundum mentem S. Thomae*; «Cien Tom.», 38 (1928 II) 289-299. P. PHILIPPE: *De doctrina mystica S. Thomae (Cap. I: Fontes, evolutio et valor doctrinae Sancti Thomae de donis, págs. 1-15)*; Romae 1952, Dispense. BONNEFOY: *Le Saint Esprit et ses dons selon Saint Bonaventure*; Paris 1929. O. LOTTIN: *La théorie des dons du Saint Esprit au debut du XIV siècle*; «Mélanges Ioseph de Ghellinck», Gembloux 1951, vol. II, págs. 849-875. JOANNES A SANCTO THOMA: *De donis Spiritus Sancti*; Cursus Theologicus, disp. XVIII in I-II, Quebeci 1948. J. M. DALMAU: *Los dones del Espíritu Santo según Suárez*; «Manresa», 21 (1949) 103-120.

algunos el pasaje central, que motiva la cita, ni siquiera es alegado, hay que buscarlo en el contexto inmediato de las palabras que trascriben.

Entre los que exprofeso han estudiado el problema de las citas del Antiguo Testamento en el Nuevo, unos admiten que se trata aquí de una citación literal (34) y otros la ignoran (35). Los editores modernos del Nuevo Testamento (36) alegan también, al margen, la referencia a Is. 11,2.

Sólo los comentaristas de la Primera Epístola de Pedro, sobre todo los de los últimos tiempos (37), están de acuerdo en reconocer unánimemente que Is. 11,2 es el pasaje, que sirvió de fuente a San Pedro para construir la segunda parte del versículo, que estudiamos.

Nadie, que yo sepa, ha estudiado este problema en sentido nega-

---

(34) W. DITTMAR: *Vetus Testamentum in Novo. Die alttestamentlichen Parallelen des Neuen Testaments im Wortlaut der Urtextes und der Septuaginta;* Göttingen 1899, págs. 260-613. E. HUHN: *Die alttestamentlichen Citate und Reminiscenzen im Neuen Testaments;* Tübingen 1900, págs. 131-132. C. SMITS: *Oud-Testamentische citaten in het Niewwe Testament;* Buscoduci 1955, pág. 368.

(35) L. VENARD: *Citations de l'AT dans le NT;* DBS, vol. II, Paris 1934, col. 23-51. A. SPERBER: *New Testament and Septuagint;* New York 1940. A. G. HEBERT: *The Throne of David. A Study of the Fulfilment of the Old Testament in Jesus Christ and His Church;* London 1941. P. LESTRINGANT: *Essai sur l'unité de la révélation biblique;* Paris 1943. C. H. DODD: *According to the Scriptures. The Substructure of New Testament Theology;* London 1953.

(36) D. ERWIN NESTLE: *Novum Testamentum Graece et Latine;* ed. 15.ª, Stuttgart 1951, pág. 590. A. MERK: *Novum Testamentum Graece et Latine;* ed. 5.ª, Romae 1944, pág. 761.

(37) E. KUHL: *Die Briefe Petri und Judae; Meyers Kommentar,* 6.ª ed Göttingen 1897, pág. 268. G. WOHLENBERG: *Der erste Petrusbrief und der Judasbrief;* en «Kommentar zum Neuen Testament», vol. XV, Leipzig 1915, pág. 137. A. SCHLATTER: cfr. nota 26. J. MOFFAT: *The General Epistles (James, Peter and Judas);* en «New Testament Commentary», London 1945, pág. 157. H. WINDISCH: *Die Katholischen Briefe;* Tübingen 1930, pág. 77. E. G. SELWYN: cfr. nota 15. A. M. HUNTER and E. G. HOMRIGHAUSEN: *The First Epistle of Peter;* en «The Interpreter's Bible», vol. XII, New York and Nashville 1957, pág. 143. F. W. BEARE: cfr. nota 1. U. HOLZMEISTER, núm. 13. R. LECONTE: cfr. nota 14, no alude al hecho de la cita; lo mismo que los siguientes autores: MEINERTZ, M. y W. VREDE: *Die katholischen Briefe;* en «Die Heilige Schrift des Neuen Testaments», ed. F. TILLMAN, vol. IX, 4.ª ed., Bonn 1932. F. HAUCK: *Die Briefe des Jakobus, Petrus, Judas und Johannes;* 5.ª ed., Göttingen 1949 («Das Neue Testament Deutsch», vol. X). E. SCHWEIZER: *Der erste Petrusbrief;* 2.ª ed., Zürich 1949.

tivo; es decir, para probar que en I Ptr. 4,14 no existe tal cita implícita de Is. 11,2.

Valorando, pues, este argumento de autoridad tenemos que inclinarnos hacia la afirmativa. En los que silencian este hecho, se explica fácilmente por qué la Primera Epístola de Pedro, como casi todas las Epístolas católicas, ha sido poco estudiada y conocida. Sólo los Padres, tan perfectos conocedores de la Escritura, extraña que no hayan relacionado ambos versículos; pero acabamos de sugerir una explicación, que parece satisfactoria Puesto que todos los que se han planteado el problema responden afirmativamente, es una fuerte garantía en favor del hecho.

Los argumentos de crítica interna se reducen a la extraña coincidencia de las palabras; sobre todo del verbo ἀναπαύεται. Así argumenta Holzmeister (38), el único que he visto que intenta probar el hecho de la cita; los otros se limitan a remitirnos al pasaje de Isaías.

Ampliando la argumentación del citado autor, podemos decir que el verbo ἀναπαύω es relativamente raro en el Nuevo Testamento: se usa doce veces, siempre con un sentido más psicológico que físico; descanso de un trabajo anímico, de una preocupación. Nunca se afirma del Espíritu Santo. En combinación con «pneuma» o espíritu humano lo usa dos veces San Pablo (I Cor. 16,18; II Cor. 7,13), en el segundo pasaje supone la liberación de la insoportable angustia de alma, que describe en 2,13. Es un verbo del lenguaje psicológico, no teológico, de San Pablo.

Quizás el pasaje de Efes. 4,30 «Nolite contristare Spiritum Sanctum Dei» nos describe la situación opuesta del Espíritu Santo, en almas en las que no encuentra la «anapausis».

Todo esto prueba que la expresión «El Espíritu de Dios *descansa* sobre vosotros», es insólita en el Nuevo Testamento y no puede explicarse sino por una cita. San Pablo utiliza el verbo οἰκεῖν (Rm. 8,9; I Cor. 3,16), cuando quiere expresar por sí mismo y con su propio vocabulario la permanencia habitual del Espíritu Santo en los fieles. Pudiera sugerirse una equivalencia entre los dos verbos. Lo

(38) «Alluditur ad textum notissimum Is. 11,2, quod vox rara ἀναπαύεσθαι et praepositio ἐπὶ cum accusativo conjuncta ostendunt.» (U. HOLZMEISTER: *Dei spiritus super vos requiescit;* VerDom 9, 1929, pág. 130).

mismo que San Juan (Evangelio 1,32.33), para expresar una idea análoga, usa el verbo μένειν. Los verbos de Pablo y Juan expresan más fuertemente que el de Isaías el hecho de la inmanencia del Espíritu Santo en Cristo y en los fieles, que los teólogos llaman por otro nombre inhabitación; mientras que ἀναπαύω puede significar el descanso o refrigerio, que una persona proporciona al «espíritu» de otra sin necesidad de suponer una unión tan íntima (cfr. los pasajes citados de las epístolas a los Corintios): el «espíritu de Pablo» descansa y es refrigerado por los Corintios. Esto nos puede poner en camino, para explicarnos por qué Pablo y Juan, que son los autores del Nuevo Testamento que con más amplitud tratan el tema de la presencia del Espíritu Santo en las almas de los fieles, no han utilizado el texto de Is. 11,2; han preferido fórmulas más vigorosas, para expresar en toda su fuerza este misterio esencialmente cristiano; el Espíritu Santo no sólo «descansa en los fieles (lo cual de suyo pudiera entenderse de una acción recíproca entre personas, que permanecen distanciadas), sino que «permanece» y más aún «habita» en las almas de los fieles. Pensamiento que luego expresarán los escolásticos con la fórmula «illabitur essentiam animae».

La cita de Pedro no es totalmente literal. Cambia el futuro por el presente, para indicar que la profecía se ha realizado en los fieles. Y sobre todo sustituye la alusión al Mesías (ἐπ'αὐτόν) con la alusión a los fieles (ἐφ'ὑμᾶς), que es la más importante novedad de esta cita.

A. García del Moral, O. P.

NOTAS

Crónica Arqueológica de Palestina

I. EXCAVACIONES

DOTAIN (6.ª Campaña).

Vuelve el Dr. J. Free a informarnos sobre la marcha de sus excavaciones (1) en la primavera de 1959.

En la parte más alta del tel se descubrieron dos nuevos estratos posteriores al I A: los I Aa —de fines del siglo VIII a. C.— y el I Ab que comparte los siglos VIII y VII a. C., de gran interés para reconocer la reconstrucción de la ciudad después de la conquista asiria.

En la pendiente oeste del tel, área K, se continuó trabajando en las capas del Hi y del B. A. Se halló, hacia el fin de la campaña y no pudo ser excavada totalmente, una rica tumba del Hi I., cuyo techo se había desplomado.

En el área L, cima del tel, se siguió reconociendo el edificio «administrativo» descubierto en la anterior campaña: aparecieron más tinajas de almacenaje, en algunas de las cuales había aún huesos de aceitunas y trigo. Se ha comprobado por tanto la hipótesis del doctor Free sobre el pago de tasas en especie.

No sufrió gran daño en la destrucción total del estrato la cocina de este edificio, muy rica en cerámica, parte de la cual descansaba sobre las cenizas del fogón.

Se ha podido reconstruir la vida de este edificio, que constaba, además, de vivienda para el guardián. Fue destruído a fines del siglo IX, o principios del VIII. Reconstruído en el estrato I A (s. VIII) con algunas variantes, desaparece definitivamente con dicho estrato I A.

---

(1) JOSEPH P. FREE: *The Six Season at Dothan*, B. A. S. O. R., **156**, páginas 22-29

Cafarnaum
Bet Searim
Dotain
Gabaon
Guibea
Tel Mor
Berseba
Petra

Entre los hallazgos menores destaca un enterramiento en sarcófago *bañera*, como los de Meguido del siglo VII. También se hallaron enterramientos infantiles en tinajas y muchas pesas de telar, correspondientes al estrato I Aa.

Gabaón (1959)

La expedición dirigida por el Dr. J. E. Pritchard dedicó una nueva campaña a la excavación del Yib (2).

Dos de las áreas descubiertas resultaron ser de las zonas industriales de la ciudad.

En el área I, al NO. de la célebre cisterna (¿ ?), se halló un patio a cielo abierto en el que se había descarnado la tierra, dejando a la intemperie la roca viva. Alrededor de este patio, en tres de sus lados, se hallaron unos almacenes. La roca pavimento del patio había sido perforada en 22 lugares, 11 de los cuales eran tinajas bien formadas de 2,23 metros de profundidad y 1,79 metros de diámetro. En alguna ocasión se conservaba la tapadera original de piedra. No son cisternas, ya que no son impermeables. En los alrededores siguieron apareciendo asas *lemelek* como las halladas en las anteriores campañas de 1956-57.

El área II, al S. de la cisterna, dió la clave para la interpretación de estas perforaciones de la roca. En una de ellas se hallaron restos de grandes tinajas de cerámica (con una capacidad de unos 35 l.), para vino. Sin duda, toda esta red de agujeros en la roca formaba unos lagares, donde, como en nuestras bodegas de hoy, se dejaba fermentar y «hacerse viejo» el vino sin duda famoso de Gabaón, como lo acreditan las asas con inscripciones no reales.

Dos de estas bodegas fueron reutilizadas como tumbas en época romana. En una se halló un columbario para 200 urnas; la otra estaba pintada y sus enterramientos son inhumaciones o en arcosolio.

(2) J. E. Pritchard: *Industry and Trade at Biblical Gibeon*, B. A., 23 (1960), 23-29.

Ramat Raquel

Y. Aharoni reinstauró las excavaciones de Ramat Raquel en 1958 (3). En ellas encontró los mismos tres estratos, o capas descubiertas en la campaña de 1954 (4).

La capa bizantina guardaba 2 grandes salas del monasterio descubierto previamente, y que parece ser el único edificio de dicha época.

Capa romana. En ella se hallaron instalaciones industriales y alguna teja con el sello de la Legión X Fretense, que prueba cómo, después de la destrucción de la guerra en el año 70 d. C., los romanos instalaron un puesto militar en dicho lugar.

Capa del Hi. II y Persa. Se exploró detenidamente la ciudad, o ciudadela, limitada por el muro acasamatado. Se halló un gran patio sin edificio adjunto y, cosa extraña, una poterna subterránea.

Entre los hallazgos persas aparecen varios sellos *Yahud*, entre los que destaca el de un gobernador: «Yehud, Yehoazar Paḥwa».

Muchas asas *lemelek* y algún óstracon corresponden al período del Hi. II. Entre las primeras llama la atención una por el nombre ya conocido de «Nera Šebna». Un óstracon legible nos brinda dos nombre propios teofóricos: «Aḥyahu/Ḥasdiyahu».

Bet Searim (9.ª Campaña)

Después de la publicación, exclusivamente en hebreo de la 8.ª campaña, dirigida por Maisler-Mazar, de nuevo N. Avigad reinstaura la publicación de estas excavaciones (5).

Se centró el trabajo en la cima de la colina que domina la catacumba núm. 20 (6).

Inscripciones hebreas. a) En un sarcófago de la cámara XVI: «Este es el sarcófago de Rabbi Hillel, el hijo de Rabbi Levi, que

---

(3) Véase I. E. J. 9 (1959), 272 ss.

(4) Véase E. B. XV (1956) 315 y XVII (1958), 121 ss.

(5) N. Avigad: *Excavation at Beth She'arim 1958. Preliminary Report*, I. E. J., 9 (1959), 205-220.

(6) Véase dicha catacumba en E. B. XVIII (1959), 91, s.

hizo esta cueva». Se caracteriza por las formas plenas de los nombres propios: *hilyl* y *lwyy*. Además es única en la lengua de Bet Searim la frase *š'šh 't hmgrh hzw*, que puede ser interpretada de las siguientes formas: o como una donación, o como el alma del proyecto, puesto que el rabino era el presidente de la cofradía funeraria. La cueva probablemente es la ampliación de la catacumba por medio de las cámaras XV-XVIII.

b) «Este es el sarcófago de la señora Megah (¿?), la esposa de Yoŝwa, hijo de Rabbí Levi. Paz». Para señora utiliza la palabra derivada del griego *qyrah* = κυρα, que indica ama de casa. *mgh* es un nombre completamente desconocido. Se ha propuesto la derivación del griego μεγολη. ¿Es el rabino Yošua el mismo que aparece en las mismas catacumbas como padre de otra difunta? La waw de Levi es más clara todavía que en la inscripción anterior.

Sarcófagos. Se siguen encontrado motivos ornamentales paganos, como el nudo de Hércules, también utilizados en sinagogas contemporáneas. Entre los nuevos figura el hallado en un sarcófago de trabajo bastante burdo: un cazador con un animal que salta.

Superestructuras de la catacumba núm. 20. Presenta características comunes con el remate de la catacumba núm. 14, pero con mayor suntuosidad (7).

Necrópolis a cielo abierto. No hay homonegeneidad ni en las tumbas, *forcae*, excavadas en la tierra o construídas de mampostería, ni en sus cubiertas. Es interesante la presencia de sarcófagos de plomo respetados por los profanadores que destrozaron los hallados en las catacumbas. Aunque sus soldaduras estaban intactas, están llenos de piedras y tierra, que prueban que el enterramiento era también interior. Sus adornos son los mismos en todos los lados largos y cubiertas: entre franjas de motivos vegetales, un plano dividido en losanges, en alguno de los cuales aparecen *menorahs*. En las caras estrechas aparecen las mismas *menorahs* enmarcadas por un arco, con el *šofar, lulab* y *etrog*. Sin duda, se fabricaban en serie, y a petición de las familias se graban los signos religiosos sobre el decorado general, losanges y franjas.

Catacumba 21. Es más pequeña que las ya conocidas, pero tanto su forma, como las costumbres funerarias, sugieren una datación anterior: abierta originariamente entre los siglos I y II d. C., siguió siendo utilizada en los siglos III y IV.

(7) Véase E. B. XV (1956), 314.

Se hallaron dos inscripciones griegas, una *in situ* «lugar de Teodosia, también llamada Sara, de Tiro»; y otra en el relleno: «Memorial de Caliope la mayor, mujer libre de Procopios, de gloriosa memoria».

Berseba (Bir As Safadi)

M. J. Perrot continuó excavando este lugar en la 7.ª campaña de la misión que dirige y que es la 5.ª de Safadi (8).

Se hizo una prospección de las márgenes del Uadi Eš Šeba hasta Bir Bitar y Bir Ibahim, para delimitar las zonas habitadas durante el calcolítico. Los hombres del calcolítico habitaron las márgenes del uadi, pero prefirieron algunos puntos en donde se concentró la población, como ocurre en Safadi, Abu Maṭar, Bitar.

En Safadi se encontró en el estrato más profundo la misma disposición de las construcciones del último período (9): habitaciones alrededor de una gran sala rectangular de 10 × 3 m. En uno de sus extremos apareció una rústica mesa de piedras con restos de objetos de marfil, cobre y cerámica. Al derrumbarse el techo se utilizó el hoyo para enterramientos, en el que hay dos tipos de sepulturas correspondientes a las dos razas: palestinense y armenoide. Los hombres palestinenses parecen haber muerto de muerte violenta y durante un período en que estaba deshabitado el lugar. Si se generalizara el hallazgo se resolvería el problema de la coexistencia de ambas razas.

Aparecieron nuevos tipos de vasijas cerámicas y metálicas. Es notable el descubrimiento de una colección de objetos de marfil, entre los que destacan una hoz y una figurilla masculina.

Meṣer (1957)

El equipo del Departamento de Antigüedades bajo la dirección de M. Dothan (10) dedicó la segunda campaña de excavaciones en tan estratégico lugar (11), a fijar la estratigrafía y ahondar en las áreas B y D, abandonadas las A y C.

---

(8) Véase I. E. J., 9 (1959), 141 s.
(9) Véase E. B., XIV (1959), 336.
(10) M. Dothan: *Excavations at Meser, 1957*, I. E. J., 9 (1959), 13-29.
(11) Véase su situación en E. B., XVIII (1959), 92.

Area B. Los primeros restos, estrato III, son interesantes por su arquitectura. Se halló una construcción rectangular que consta de dos piezas. La principal, muy amplia, tiene muros de 0,8 m. de grosor. Su puerta principal se abre en la pared lateral norte. Se trata, por tanto, de una *broad house*. La pieza secundaria, de 2,3 × 4,5 metros, tiene su único acceso por la habitación principal, por una puerta situada en lado estrecho, al Oeste. El extremo oriental ha sido destruído por los pobladores del estrato II, no pudiendo saberse con exactitud las dimensiones de la gran habitación. Su anchura exterior es de 6 m., de los que hay que descontar 1,6 m. de los muros para hallar la interior.

En el estrato II se conservan los cimientos de una casa absidial con el extremo Este deteriorado, pero es posible deducir sus dimensiones: 11 × 5,2 m. Los cimientos son sólidos: 0,9 m. de ancho. En otra casa, también absidial, se han encontrado claramente dos pavimentos correspondientes a este estrato: uno de ellos es de losas. Un tabique dividía la habitación, separando el ábside de la sala.

Entre uno y otro edificio existió un patio adoquinado.

También en el estrato I existe una casa de dos piezas del tipo *broad house*. La habitación principal tiene su puerta en el centro de la pared larga y el falsete de comunicación con la pieza secundaria está en el mismo eje.

Se ha descubierto un pozo que atravesando los otros dos estratos, llega hasta el fondo en un cámara circular muy amplia.

Area D. Se hallaron en dicha área tan sólo dos estratos: el II y el I. En ambos hay una casa absidial con muros de 0,5 m., cimentada sobre la roca nivelada con grava. En Estr. II hay una fosa utilizada como enterramiento de animales. En Estr. I los muros tienen un zócalo de sillería y el coronamiento de adobes.

Area E (sondeo para estratificación). Existen 3 estratos, como ya se deducía de las otras áreas, que descansan sobre unos restos escasos en los que no apareció arquitectura alguna. Dichos restos sugieren una cultura homogénea con la del estrato III, que por la cerámica es de fines del gassuliano..., hacia s. XXXIV; los estratos II y I corresponden a un calcolítico más reciente..., s. XXXIII. Estos dos estratos son inseparables, excepto por la arquitectura, y en ellos se aprecian influjos de la cultura de Berseba.

Entre los hallazgos menores destaca un disco de piedra que es interpretado por sus descubridores como un primitivo torno de alfarero.

Tel Gath (4.ª campaña)

El Dr. S. Yeivin, director del Departamento de Antigüedades de Israel, dirigió las excavaciones de Tel Gath, en las que colaboró el Centro per le Antichità e la Storia dell' Arte de Roma (12).

Se continuó el trabajo en dos de las áreas precedentemente abiertas, A y D, y se abrieron otras dos nuevas: L y M (13).

En el *área A*, cima del tel, se encontraron seis nuevos estratos, algunos modificados. Se halló una calle que conducía desde la plaza de la puerta hacia la acrópolis. Una gran construcción, con patio central —industrial—, persiste durante los estratos VII al XI. En el estrato IX un asa inscrita lleva las letras *lyḥz'*. ¿Es una abreviatura de Yajziel, como proponen los excavadores? Sería de principios del siglo VII a. C. En el estrato VII siguieron hallándose asas *lmlk Ḥebrón*.

La estratificación de la cima del tel queda establecida de esta forma: un total de 13 estratos, que cubren los siglos VIII al II a. C.

Area D. Se llegó en ella al suelo virgen, que era palúdico, debajo del estrato XII. Probablemente se trataba del fondo de un torrente, que al derivar su curso obligó al abandono del lugar, lo que debió ocurrir a mediados del milenio tercero.

Las dos nuevas áreas, al oeste del tel, descubrieron una ciudad abierta, sin muros.

Azor

J. Perrot concluyó la excavación de la cueva funeraria hallada y reconocida por él anteriormente (14).

Se trata de una amplia cueva, 11 × 8 metros, y en ella se hallaron unas 30 urnas funerarias, *ossaria*, del tipo *Hadera*, o *Judeirah* (15), con dimensiones que varían alrededor de los 60 × 30 × 50 centímetros.

---

(12) Véase el sucinto informe en I. E. J., 9 (1959), 269 ss.

(13) La ubicación de las áreas de las anteriores campañas en E. B., l. c.

(14) Sucinto informe en I. E. J., 9 (1959), 260 s.

(15) Véase dicho tipo en W. F. Albright: *The Archaeology of Palestine*, Harmondsworth, 1960, p. 68 y fig. 11.

El excavador las agrupó en dos clases:

a) Tipo «casa» con la abertura suficientemente grande para introducir el cráneo en la cara estrecha, por ser *long house*. Sobre la abertura se prolonga la pared más arriba del techo, formando un tímpano o frontón ordinariamente decorado con una cara humana estilizada, o incluso esquematizada. Estos frontones son rectangulares, redondeados o trapeciales, a los que corresponden respectivamente techumbres en bóveda, arquitrabe y bóveda de ojiva. El último tipo, con frontón trapecial, sugiere la existencia de dos pisos y cimentación sobre pilotes en la edificación, que ha servido de modelo a la urna.

La decoración es muy libre, pero se aprecia en ella elementos de la construcción de las casas, como los salientes de las vigas. También se deduce por la ornamentación el material utilizado en las casas: paredes de madera y techos de palmas. Entre los motivos decorativos geométricos se descubren adobes y tapias.

b) Tipos libres: Uno respresenta animales, entre los que ha sido identificado un cordero y un monstruo con cuernos; el otro tipo está constituído por tinajas pintadas de rojo.

La cerámica es del período Gassul-Berseba.

M. Perrot hace notar la coincidencia de la costumbre funeraria de Berseba, enterramiento en dos tiempos, con el uso de las urnas en Azor; y la relación de las plantas de las urnas con las casas de Bir as Safadi y de la misma cueva con las habitaciones troglodíticas de Abu Matar y Safadi.

Eynan ('Ain Mal . Laḥa)

Junto a la orilla NO. de lo que fue el lago Hule, excavó J. Perrot un yacimiento natufiense muy interesante (16).

Se trata de una pequeña comunidad humana que comienza a utilizar, y probablemente a cultivar los cereales, aunque dada su situación geográfica, tuviera gran importancia para su subsistencia la pesca.

Tipológicamente hay que clasificarlo en el natufiense inferior,

(16) J. Perrot: *Excavations la 'Eynan ('Ain Mal . laḥ). Preliminary Report on the 1959 Season*, I. E. J., 9 (1959), 271 s.

aunque algunas formas de transición hacia el medio sugieren el final de dicho período. Desgraciadamente no se hallaron restos orgánicos aptos para someterlos al C 14 y con este método datar el yacimiento, por lo que Perrot lo data en el 8.º milenio por su relación con Jericó.

Se halló un principio de arquitectura: casas redondas como las del Neolítico precerámico A de Jericó, pero no hechas de adobes, sino de piedra, en oposición a Jericó.

Tel Mor (Tel Jeidar).

El Departamento de Antigüedades de Israel prestó sus técnicos para excavar Tel Jeidar, en la margen derecha del N. Sukreir, a un kilómetro de la desembocadura. Dirigió las excavaciones M. Dothan (17).

Se identificaron 11 estratos que cubren el período entre 1650 y siglo VIII a. C.

En el estrato X se descubrió el pavimento de un templo, o lugar alto, del Br. R. I. (1550-1480), con utillaje cúltico entre el que destacan los restos de una «dama mesopotámica», idolillo de la época, y una lucerna votiva de siete mechas, semejante a la descubierta en Nahariyah (18). En el estrato VII se halla una capa de escombros de 1,5 metros de espesor, que arguye una destrucción total del poblado y corresponde al Hi. El estrato II, del siglo X, pudo ser destruído por Sesonk.

Dada su ubicación geográfica, no son extrañas las conexiones con Fenicia halladas.

II. INSCRIPCIONES Y GRABADOS

Inscripciones moabíticas «Canova»

J. T. Milik publica las inscripciones semíticas y griegas de la colección «Canova», recientemente llegadas al Museo de la Flagelación de Jerusalén (19).

---

(17) Véase I. E. J., 9 (1959), 271 s.

(18) Véase E. B., XV (1956), 313.

(19) J. T. Milik: *Nouvelles Inscriptions Sémitiques et Grecques du Pays de Moab*, en L. A., 9 (1958-59), 330-358.

Esta colección está compuesta de una inscripción aramea, y tres piedras con inscripciones y grafitti en griego y tamudeo.

I) Inscripción aramea. La reproduzco transcrita íntegramente, por su gran interés:

wgr sr' mltkt [']*bd*	«Monumento de Sara, la Reina [¿?]
'bd kmš hll br 'm'	El siervo de Kamos Hilal hijo de Amma
mdbḥ dnh wnškth	este altar y la cámara (que corresponde)
lzk b[*y*]*t*['] *šnt 15*	a dicha construcción en el año 15.»

Paleográficamente corresponde mejor a la segunda mitad del siglo IV que al III a. C.

Recuerda Milik que en Transjordania tan sólo poseemos otras dos inscripciones arameas de este tiempo: la de Araq el Emir —una sóla palabra: Tobías—, y la inédita de Diban.

II) En las tres piedras inscritas aparecen 15 inscripciones más. En la piedra primera hay 4, todas tamudeas y del tipo N hijo de N. Su interés único es el incremento de nombres propios a los ya conocidos, como es lógico.

En la segunda piedra: Dos inscripciones más extensas. Número 5.—Variante de las anteriores por dar el nombre de la tribu: D'l. Número 6.—También aparece el nombre de la tribu en su primera parte, pero en la segunda se invoca a Lat, para que recuerde al fiel, «a sus amigos y quien lea esta inscripción».

En la tercera piedra hay nueve inscripciones entre griegas y tamudeas. Número 7.—Del tipo de la 6, pero en la segunda parte, además del recuerdo pedido a Lat, se da la fecha «el año en que se secaron los abrevaderos de los pastizales de Rubbat». Números 8-15 son grafitti griegos que transcriben nombres semíticos.

Inscripción nueva del acueducto de Cesarea

H. Hamburger publica esta nueva inscripción hallada en la primavera de 1958 (20).

La inscripción está esculpida en un sillar de 0,66 × 0,40 × 0,17 metros y circunscrita en un recuadro de 0,55 × 0,30 metros.

(20) H. Hamburger: *A New Inscription from the Caesarea Aqueduct*, en I. E. J., 9 (1959), 188 ss.

Consta de cinco líneas, en las que se lee en griego: «En tiempos de Fl[abio] Florentino el muy magnífico procónsul, los dos acueductos fueron renovados desde los cimientos».

Paleográficamente hay que notar la existencia de signos como la raya vertical para indicar abreviatura y un ángulo agudo horizontal para indicar un nombre propio; la unión de la omega y la nun al final de la cuarta línea; y una hoja de hiedra como colofón.

Hamburger hace notar que las otras dos inscripciones del acueducto son latinas.

Grabados de Petra

P. J. Parr publica un grupo de petroglifos hallados en un bloque de piedra procedente del arco triunfal y hallado durante las últimas excavaciones (21).

Como el bloque en que se encuentran procede del arco de triunfo, es ciertamente posterior a su destrucción el grupo de petroglifos en él grabados. Como esta destrucción debió ser producida por el terremoto del siglo VII que destruyó el Alcázar de Hiram (hoy Jirbet Meÿer), son, al menos, del siglo VII d. C.

Representan tres íbices y otras figuras de difícil interpretación. Su estilo es más cercano al de los petroglifos del Negueb central y meridional que al de los hallados precedentemente en Petra por Dalman y W. H. Morton, por su esquematismo.

III. MISCELANEA

El tesoro de Cafarnaúm

El P. A. Spijkerman, O. F. M., publica el célebre tesoro hallado en Cafarnaúm a principios de siglo (22).

Las monedas de este tesoro formaban un bloque que fue hallado durante las excavaciones de 1906-1921. El P. Orfalí, director

---

(21) P. J. Parr: *Engravings from Petra*, en P. E. Q., 91 (1959), 106-108.

(22) A. Spijkerman, O. F. M.: *A Hoad of Syrian Tetradrachms and Eastern Antoniani from Capharnaum*, L. A., 9 (1958-1959), 283-329.

de las excavaciones, explicaba en su informe que fue descubierto el tesoro debajo de los restos de un molino. El estado de las monedas era tal, que él juzgó que eran de bronce.

Gracias a la galvanoplastia, en 1948 se pudo deshacer el bloque y separar las monedas para su estudio por el P. Spijkerman.

Consta de 1.545 monedas, de las que una, tan sólo, es de bronce. Las restantes son tetradracmas (270) y antonianos (1274).

En cuanto a la época de su acuñación se escalonan desde Nerón (60-68 d. C.) a Claudio II (268-270 d. C.). Fue por tanto enterrado después de acuñada la moneda más moderna. El que se encuentren juntas mónedas de época tan lejana, debe ser por la rica ley de los tetradracmas antiguos, que prolongó su circulación.

La ausencia de monedas acuñadas en Palestina se debe, sin duda, al poco favor de que gozaba «la plata provincial». La falta de denarios imperiales, se debe a la fecha en que fue enterrado: cuando estaban retirados de circulación.

No es de extrañar que en un tesoro tan cuantioso haya algunas monedas de extraordinario interés para la Numismática. La publicación hecha por el P. Spijkerman es sumamente detallada y podrá satisfacer a los especialistas. Pero bíblica y arqueológicamente, el interés de esta publicación es el de resolver de una vez para siempre el problema de la datación de la célebre sinagoga de Cafarnaúm. Si las casas vecinas a la misma son contemporáneas y el tesoro, por el lugar de su hallazgo fue colocado allí antes de construir dichas casas, tanto las casas como la sinagoga son del siglo III y no anteriores como defendían todavía algunos autores.

Exploraciones de Al Miqtara y J. Qubbah.

En un largo artículo, el P. G. Lombardi nos informa sobre sus exploraciones y estudios relacionados con la geografía del reinado de Saúl (23).

En sus viajes de estudio pudo tener tiempo para analizar detenidamente los restos de Al Miqtara, a unos dos kilómetros al sur de Mikmas, en un ángulo del U. Sueinit. Se encuentran los restos en dos plataformas a distintos niveles. En la inferior, un muro pro-

(23) G. Lombardi, O. F. M.: *Alcune Questioni de Topografia in I Sam. 13, 14, 15*, en L. A., 9 (1958-1959), 251-282.

tege la entrada a una cueva, que se adentra varios metros en la roca. Ambas caras del muro están bien cuidadas, y entre ellas se dispuso un relleno de grava y tierra. La cueva no es una isterna, por no ser sus paredes impermeables.

En la terraza superior se abrieron varios orificios en la roca y una cisterna bien enlucida, que podía alimentar tales orificios —¿abrevaderos?— y una construcción rectangular dividida en cuatro piezas.

Se halló cerámica romana y bizantina. ¿Se trataba de una primitiva granja romana, reutilizada en época bizantina por los monjes de la vecina laura?

J. Quqbbah, a 400 metros de Al Miqtara, es un conjunto ciclópeo, semejante a los hallados en los alrededores. La cerámica es del Hi.

La Tierra de Sual y el camino de la frontera

En el mismo artículo, el P. Lombardi busca la localización exacta de estas dos denominaciones geográficas. La Tierra de Sual debe encontrarse al E. y NE. del actual Taybeh, Efrén, por los nombres de fieras que conservan los uadis de esta región.

En I Sm 13,18 el P. Lombardi sigue la lección masorética y logra identificar en el terreno este camino, del que hoy quedan trazas, en el itinerario: Betel, Deir, Diuan, Mikmas, Ras el Tauil, Jericó.

El problema de Guibea-Gueba.

También estudia el P. Lombardi el problema de la identificación de estas dos ciudades, supuesto que sean dos nada más, y su acople respectivo en cada lugar en que aparecen en I Sm 13-14. Es digna de alabanza la valentía del autor al intentar resolver tal problema, ya que a juicio de todos los especialistas el texto está corrompido. Utiliza conjuntamente el método filológico y el geográfico, para llegar a la conclusión de que Guibea de Saúl es la citada en I Sm. 13,2.15.16 y 14,16 y es Gueba en I Sm 13,3 y 14,2.

Primeras poblaciones agrícolas de Galilea

M. W. Prausnitz (24) ha recogido en un artículo reciente los datos proporcionados por la arqueología sobre las más antiguas comunidades agrícolas de Galilea: su situación geográfica, clima, etcétera.

Estudia tres lugares, Tel Jarruba, J. Ain el Hamam y J. Es Seij Ali, pero relaciona cada una de sus características con las de Jericó.

En estos primeros intentos de vida urbana en Galilea se dan unas constantes: lugares de clima suave, proximidad a las tierras regables, y abundancia de agua, aunque sea una abundancia relativa.

Dos de estos lugares, Tel Jarruba y J. Ain el Haman fueron abandonados muy pronto, durante el mismo neolítico, a principios del calcolítico. Prausnitz llega a la conclusión de que tal abandono fue debido a los errores de la primitiva elección del lugar: poco estratégico y en lugares donde no había posibilidad de ampliar el área cultivable de tierra.

Por este abandono, y sobre todo por las razones que lo motivaron, se ve que la ola del neolítico se extendía con rapidez por Palestina y crecían las poblaciones a gran ritmo.

Vicente Vilar Hueso

Jerusalén, agosto 1960.

(24) M. W. Prausnitz: *The First Agricultural Settlements in Golice*, en I. E. J. (1959), 166 ss.

Un Comentario español a la Sagrada Escritura (*)

La aparición de un Comentario —que se anuncia completo— a todos los libros de la Biblia, escrito originariamente en castellano —y no simple tradución—, tiene categoría de acontecimiento no por tardío menos encomiable.

No existía hasta el momento ningún Comentario completo en casteallno a la Sagrada Biblia. Y este primero se debe, como las primeras versiones castellanas de la Biblia hechas por católicos directamente de los textos originales, al esfuerzo benemérito y clarividente de la Biblioteca de Autores Cristianos. Quede constancia calurosa de nuestra profunda gratitud por el servicio que con ello la prestigiosa Editorial Católica ha prestado a la cultura bíblica de los lectores de habla española. Gratitud que hacemos existensiva a los profesores de la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca, bajo cuyos auspicios y alta dirección se publica la mencionada Biblioteca, y sobre cuyos hombres pesa directamente la redación de este Comentario.

El Comentario —que, según se anuncia, comprenderá unos siete volúmenes— no pretende ser ni estrictamete científico o de investigación, ni de simple vulgarización. El tono intermedio —presentación científicamente al día de las diversas cuestiones y subrayado del contenido religioso de cada pasaje—, era el que exigía la destinación

---

(*) Profesores de Salamanca: *La Biblia conmentada.* I. *Pentateuco*, por Alberto Colunga, O. F. y Maximiliano García Cordero, O. P. Madrid, B. A. C., 1960. 135 x 200 mm. XXIV + 1057 páginas. II. *Libros históricos del Antiguo Testamento*, por el P. Luis Arnaldich, O. F. M. Madrid, B. A. C., 1961, 135 x 200 mm., XII + 1.093 páginas.

de la obra al público culto, no especializado, de habla española. Desde esta perspectiva, y sólo desde ella, convendrá enjuiciar sus evidentes logros y sus posibles defectos.

* * *

El volunmen primero, dedicado al Pentateuco, ha sido escrito en colaboración por el P. Alberto Colunga, O. P., Maestro en Sagrada Teología y Consultor de la Pontificia Comisión Bíblica, y por el padre Maximiliano García Cordero, O. P., Profesor de Exégesis y de Teología Bíblica en la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca y en la Facultad Teológica del Convento de San Esteban.

Interesantísimo el prólogo de los autores —¿del Comentario completo o de este primer volunmen?— que en este caso no es una mera presentación de la obra, sino un avance de los principos exegéticos que presidirán la redacción del Comentario. Por él descubrimos que los autoes intentan ir por el camino de en medio, equidistantes del radicalismo y del conservadurismo a ultranza. Y esto no por razones bastardas de conveniencia, sino con plena sinceridad y conocimiento de causa. «Las aguas —escriben— se han remansado, y las dos corrientes que antes parecían antagónicas —conservadora y progresista— se están dando la mano, llegando a un justo medio» (página XX).

A más de uno extrañará, sin embargo, que nuestros autores propugnen abiertamente el principio de las apariencias históricas o de la llamada historia relativa para solucionar los conflictos entre la inerrancia bíblica y las ciencias históricas. Quizá no es afortunada la cita de San Jerónimo en apoyo de una explicación que no es precisamente, según creemos, la que propuso el Santo Doctor (p. XIV).

En la introducción al Pentatueco, cuando se trata del problema de las fuentes, los autores, aunque proponen con simpatía la explicación de las «tradiciones» sostenida por la escuela escandinava y por el P. de Vaux, se inclinan por una solución mixta que tenga en cuenta la para ellos insoslayable existencia e incorporación al Pentateuco de documentos escritos (p. XVIII ss.)

Lo que acaso pueda parecer reiterativo para un especialista —y estas reiteraciones son frecuentes a lo largo del volumen, sobre todo cuando se trata del pensamiento propio de los autores del Comentario— tal vez sea pedagógicamente conveniente y hasta necesario para los lectores menos técnicos a los que se dirige.

* * *

El segundo volumen, obra del P. Luis Arnaldich, O. F. M., Catedrático de Hebreo y de Introducción General a la Biblia en la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca, comprende el Comentario al resto de los Libros del Antiguo Testamento que el Canon cristiano llama históricos: Josué, Jueces, Ruth, 1 y 2 de Samuel, 1 y 2 de los Reyes, 1 y 2 de las Crónicas, Esdras-Nehemías, Tobit, Judith Esther, 1 y 2 de los Macabeos.

Sólo la competencia y reconocida pericia del P. Arnaldich ha podido lograr salir airoso de empresa tan comprometida como era la de encerrar en un volumen de 1.093 páginas el Comentario a 16 libros del Antiguo Testamento, la mayoría de ellos erizados de problemas. Las exigencias editoriales —que, según confesión del propio autor, han «obligado a no rebasar un determinado número de páginas fijadas por el ordenamiento general de toda la obra», y a sacrificar «centenares de páginas de comentarios que quedan inéditas» (página IX)—, no han impedido que las principales cuestiones queden sucintamente esclarecidas. Quizá lo que más ha sufrido haya sido la información bibliográfica. En todo caso, los lectores habremos de ser indulgentes con las posibles lagunas que no deberán ser achacadas al autor, sino a las exigencias editoriales o quizá a la ordenación general de la obra.

Especialmente escueto —por no decir inexistente—, resulta el comentario a los dos libros de las Crónicas, donde las breves explicaciones apenas rebasan la extensión de unas sencillas notas a pie de página en una edición católica del texto de la Biblia. Con vistas a una probable segunda edición de este Comentario, nos atreveríamos a rogar se prestara una mayor atención a estos libros para destacar por lo menos sus semejanzas y discrepancias con los de Samuel y Reyes.

En los problemas introductorios, y especialmente por lo que concierne a la historicidad, el P. Arnaldich se muestra muy circunspecto. Véase, por ejemplo, su opinión sobre Judit (p. 816-817) y sobre Esther (p. 871 s.). En la cuestión de la prioridad entre Esdras y Nehemías se mantiene cauto: se inclina por Nehemías, pero confiesa no estar muy convencido (p. 650). Igualmente indeciso se muestra el autor, cuando se trata de la historicidad de Tobit. Aunque reconoce que la mayoría de los autores católicos —cuyas conclusiones cita con simpatía— tienden «a considerar el libro como novela didáctica con fondo histórico», él parece inclinarse por la historidad. «¿Tobit libro histórico? —se pregunta. Y responde: «En aparien-

cia, sí; *a priori*, debe retenerse como tal; que no lo sea en todo o en parte, debe probarse» (p. 770).

* * *

El Comentario en estos dos volúmenes discurre conforme a las características que dejamos apuntadas. Como los propios autores advierten en el prólogo al primero, se sigue un «sistema *narrativo de* exposición del texto sagrado, comentándolo por perícopas lógicas, de forma que pueda ser leído y comprendido sin distraer al lector de las ideas principales de cada sección. No se nos ocultan las ventajas que tiene el método tradicional del comentario en forma de amplias notas —sistema insustituíble en los comentarios de investigación—, pero tiene el inconveniente de que desconecta de la lectura del conjunto de la perícopa y corre el peligro de que el árbol no deje ver el bosque» (p. XVIII). Especial importancia se da, en consonancia con los documentos pontificios, al «contenido teológico del texto sagrado, sin ahogarlo con exceso de erudicción filológica, arqueológica e histórica».

Ignoramos por qué editorialmente no se distinguen de alguna forma en la bibliografía las obras de autores acatólicos, tanto más cuanto que el P. Arnaldich en sus palabras al lector (p. IX, nota 9) así lo promete. Consideramos que la destinación de este Comentario al gran público no especialista exige dar a los lectores esa información.

En líneas generales, el criterio seguido nos parece científica y pastoralmente acertado. El conocimiento del estado de las cuestiones y del ambiente bíblico que los autores poseen, les ha permitido ofrecer un comentario perfectamente al día, con excelente información, pero sin el peso de una erudicción innecesaria.

Estimamos que la obra, de seguir así, llenará cumplidamente su cometido: los lectores medios, a quienes va dirigida, resultarán debidamente informados, encontrarán una solución tranquilizadora a la mayoría de las innumerables dificultades que la lectura del Sagrado Texto pudiera presentar, y se sentirán espiritualmente enriquecidos con los inmensos tesoros que el Libro divino encierra.

SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS

NOTICIARIO

Dos Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos

La Dirección del Instituto «Francisco Suárez» de Teología invita a todos los escrituristas y teólogos españoles a tomar parte en la XXI Semana Española de Teología y en la XXII Semana Bíblica Española.

La Semana de Teología se celebrará durante los días 18 al 22 de septiembre del año en curso, y la Bíblica, unos días antes, del 11 al 16. Con esta anticipación se ha procurado satisfacer los deseos de varios profesores que quieren asistir también al Congreso Internacional de Estudios Paulinos, que tendrá lugar en Roma en la última semana de septiembre.

Como en años anteriores, las sesiones de la mañana, abiertas al público en general, se tendrán en el Salón de Actos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (calle del Duque de Medinaceli, núm. 4, Madrid), y estarán dedicadas a la lectura de los trabajos. Las de la tarde se desarrollarán en la biblioteca del Instituto. Sólo podrán asistir e intervenir en el diálogo los profesores y especialistas en ciencias sagradas, los cuales harán objeto de su atención los puntos leídos por la mañana.

Por benigna concesión de la Santa Sede están dispensados de la asistencia a coro los señores capitulares y beneficiados que asistan a las Semanas.

Para cuantos asuntos se relacionen con la celebración de ambas Semanas, diríjanse a la Secretaría del Instituto «Francisco Suárez» (calle del Duque de Medinaceli, núm. 4), en Madrid.

A continuación ofrecemos un avance del programa con los temas señalados por el Instituto y las colaboraciones ya ofrecidas a cada uno de ellos, y asimismo con los temas libres que se nos han anunciado hasta la fecha.

XXI SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA

(Madrid, 18-22 septiembre 1961)

Temas señalados:

I.—PUNTO DE PARTIDA DEL CONCEPTO DE TRADICION:

Raíz última en el concepto y problema de la Tradición, por el R. P. Jesús Huergo, O. P.

II.—LOS PADRES Y LA TRADICION

III.—LA TRADICION EN LA ESCOLASTICA

Concepto de tradición en Santo Tomás, por el R. P. Manuel García Miralles, O. P.
Tradición e Inquisición, por el Dr. D. Nicolás López Martínez, Pbro.
Tradición desde Vitoria a Trento, por el Dr. D. Vicente Proaño Gil Pbro.
La tradición en Molina, por el R. P. Antonio Queralt, S. J.
Tradición divina en el Maestro Báñez, por el R. P. Jesús Huergo, O. P.
(Sin enunciado concreto), por el Dr. D. Melquiades Andrés, Pbro.

IV.—IGLESIA Y TRADICION.

(Sin enunciado concreto), por el R. P. Bernardo Monsegú, C. P.
Tradición y Magisterio, por el R. P. Domiciano Fernández, C. M. F.
El sentir actual de la Iglesia es garantía suficiente para proceder con seguridad a la definición de una verdad como revelada, por el R. P. Bernardo Aperibay, O. F. M.

V.—TRADICION Y ESCRITURA

(Sin enunciado concreto), por el R. P. Francisco de P. Solá, S. J.
Las mutuas relaciones entre Tradición y Escritura, estudiadas en su causa eficiente, la acción del Espíritu Santo, por el R. P. Basilio de San Pablo, O. P.

Temas libres:

Problemática sobre la concelebración eucarística, por el R. P. Miguel Nicoláu, S J.
Las dos vertientes del tratado de la Encarnación en la Teología contemporánea, por el R. P. Alvaro Huerga, O. P.
Los elementos de la tradición eucarística en relación con Jesús, por el Rvdo. P. José Alonso Díaz, S. J.
Sobre la Confirmación, por el R. P. Sebastián Fúster, O. P.
El concepto de «substancia sacramenti» en Trento, por el Dr. D. Ramón Arnáu, Pbro.

XXII SEMANA BIBLICA ESPAÑOLA

(Madrid, 11-16 septiembre 1961)

Temas señalados:

I—EL LIBRO DE LOS HECHOS DE LOS APOSTOLES

La predicación kerigmática: contenido, fórmulas..., por el R. P. Pedro Franquesa, C. M. F.

Las citas de A. T. en Actos, por el R. P. Antonio García del Moral, O. F.

La «fracción del pan» en Actos. Problema literario, histórico y teológico, por el R. P. Juan Leal, S. J.

El concilio de Jerusalén, por el M. I. Sr. Dr. D. Mariano Laguardia, Pbro.

El discurso del Areópago, por el M. I. Sr. D. José Angel Ubieta, Pbro.

II.—LA ESCATOLOGIA EN LA BIBLIA

El día de Yahvé en los Profetas, excepto Daniel, por el Dr. D. Pablo Termes Ros, Pbro.

El día de Yahvé en los Profetas, excepto Daniel, por el R. P. Fidel Buck, S. J.

La perspectiva escatológica en Job 19, 25-27, por el R. F. Juan Prado, C. SS. R.

El retorno escatológico de Cristo en el IV Evangelio, por el R. P. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap.

La escatología en las Epístolas Católicas, por el Dr. D. José M.ª Casciaro, Presbítero, del Opus Dei.

La escatología del Apocalipsis, por el R. P. Sebastián Bartina, S. J.

Reino de Cristo e Iglesia en la proyección escatológcia de la tradición moderna, por el R. P. Luis Suárez, C. M. F.

Temas libres:

¿Cómo se formó el Libro de los Salmos?, por el Excmo. y Revdmo. señor D. Jesús Enciso.

Historicidad de la presentación de Marcos de la muerte de Jesús como muerte redentora, por el R. P. José Alonso Díaz, S J.

El amor al pobre en el Penteteuco, por el R. F. Ricardo Rábanos, C. M.

Previniendo un centenario. Hechos, fechas y probable itinerario de la venida de San Pablo a España, por el R. P. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap.

El Pretorio, por el Dr. D. Manuel Revuelta, Pbro

II

Congres international des etudes pauliniennes

à l'occasion du XIX° centenaire de l'arrivée de saint Paul à Rome

Le Comité créé par le Saint-Siège sous la présidence de S. E. Mgr. Cesario D'Amato, abbé de Saint-Paul-hors-les-Murs, évêque titulaire de Sébaste en Cilicie, pour la célebration du XIX° centenaire de l'arrivée de saint Paul à Rome a chargé l'Institut Biblique Pontifical d'organiser un *Congrès international* où les savantas catholiques missent en commun le résultat de leurs recherches personelles sur le vaste domaine des *Etudes pauliniennes*.

Le Congrès a été fixé à la *dernière semaine de september 1961, du lundi 25 au samedi 30*. Il comportera des séances plénières et surtout de brèves communications qui seront ensuite publiées dans les Actos de Congrès.

Tous sont invités à participer à ce Congrès qui voudrait fournir une occasion de rencontre, où les spécialistes catholiques des différentes disciplines ecclésiastiques, en particulier les exegètes, les patrologues et les théologiens, pussient unir leurs eforts pour un connaissance toujours plus approfondie des sources de la Révélation.

Chacun est instamment prié d'envoyer *le plus tôt possible* son adhésion à l'adresse suivante en indiquan, le cas échéant, le sujet au moins approximatif de la communication qu'il désire présenter.

Segretario del Congreso degli Studi Paolini.—Pontificio Istituto Biblico: Via della Pilotta, 25, Roma (Italia).

III

IN MEMORIAN:

Rvdmo. P. Louis-Hugues Vicent, O. P.

En la madrugada del 30 de diciembre de 1960 moría en su convento de San Esteban, en Jerusalén, el Rvdmo. P. Louis-Hugues Vicent, O. P. Figura insigne de la ciencia bíblica católica, príncipe de la arqueología «el primer palestinólogo del mundo, el gran maestro de la arqueología de Palestina», como declaraba el protestante y gran orientalista, W. F. Albrigh, en el XX Congreso Internacional de Orientalistas, reunido en Bruselas en 1938, ante el aplauso de todos los presentes, no católicos en su mayor parte.

Había nacido el P. Vicent el 31 de agosto de 1872, en Saint-Alban-de-Varaize, cerca de Grenoble, Francia. Entró en el noviciado de la provincia dominicana de Lyon, y, novicio aún, llegó en 1891 a Jerusalén, al convento de Saint-Etienne, de reciente creación, en el que el año anterior había fundado el P. Lagrange la Escuela Bíblica y Arqueológica. En San Esteban hizo sus estudios filosóficos y teológicos; fué ordenado sacerdote en 1897.

Discípulo predilecto del P. Lagrange, ante su indicación dedicó preferentemente sus actividades científicas a la arqueología de Palestina, y fue encargado de su explicación en la Escuela Bíblica. Desde ésta acudía a cuantas excavaciones se realizaban en Palestina, bien para dirigirlas o tomar parte en ellas, bien para darse cuenta de todo descubrimento y emitir su juicio sobre él en las publicaciones y en la clase.

El formó dos generaciones de arqueólogos, muchos de ellos no católicos; y a él acudían después frecuentemente a pedir sus consejos Su primera obra importante, *Canaan d'après l'exploration récente* (París, Gabalda, 1907), donde presentaba una admirable vista de conjunto de todo lo realizado en el asunto en los decenios precedentes, quedó como obra clásica, insuperable durante mucho tiempo. Posteriores, son: *Jérusalem sous terre: les récentes fouilles à l'Ophel* (London, Horace Cox, 1911), y *Céramique de la Palestine* (Paris, Gabalda, 1923).

Pero su alma religiosa le llevó —preparado como estaba él, mejor que nadie, para la bella empresa—, a poner de relieve científicamente la historia y autenticidad e los grandes santuarios de Tierra Santa. Trabajo ímprobo y meticuloso, que dio como fruto esas grandes obras que se van escalonando en el tiempo:

Bethléem, le sanctuaire de la Nativité (junto con el P. F.-M. Abel, O. P.), París, Gabalda, 1914.

Hébron, le Haram el Khalil, (colaborando el P. Abel y E. J. Mackay), Paris, Leroux, 1923.

Emmaüs, sa basilique et son histoire (con el P. Abel), París, Leroux, 1932.

L'Authenticité des Lieux Saints (París, Gabalda, 1932).

Y, encuadrando cronológicamente esas publicaciones, y al mismo tiempo contemporáneas a ellas, las de Jerusalén, obra monumental del P. Vicent, exposición en casi dos mil grandes páginas y doscientos cincuenta planos y fotografías, del conocimiento histórico y topográfico acabado, palmo a palmo, que tenía de la Ciudad Santa, con sus santuarios cristianos y los antiguos muros y edificaciones israelitas:

Jérusalem Antique (París, Gabalda, 1912).

Jérusalem Nouvelle (en colaboración con el P. Abel), Pars, Gabalda, 1914-1926.

Jérusalem de l'Ancien Testament (colaborando con el P. M. A. Stève, O. P.), París, Gabalda, 1914-1956.

Escribió ininterrumpidamente hasta el año que precedió a su muerte, innumerables artículos y recensiones en revistas, especialmente en «Revue Biblique», de la que durante una época fue director.

Y todo esto lo realizó a pesar de una salud precaria, causa de frecuentes sufrimentos, que se aumentaron en sus últimos años. Soportó todo con una paciencia y resignación ejemplar, que acabó llenando de santidad y méritos aquella larga vida entregada al pleno servicio de Dios. Pues el P. Vicent, el maestro y el sabio, fue ante todo el religioso fervorosísimo y cabal, que vivió con intensidad su vocación dominicana. Su dedicación constante al estudio científico más exigente y a la enseñanza en la cátedra y en el libro, fue el cumplimiento, gozoso si se quiere, pero sacrificado, del dictado de su servicio a Dios, por quien solamente en definitiva trabajaba.

De una piedad genuina y sincera, cuando sus ojos, cansados y gastados de haber leído durante setenta años todo lo que en el mundo se había escrito referente a las materias de su especialidad, no podían ya seguir la lectura normal del breviario, se valió de una gran lupa para poder continuar recitando el rezo y alabanzas de la Iglesia, a Dios, ocupación que, de ese modo, le pedía varias horas al día. Y ya últimamente, cuando ni la lupa le hacía distinguir las letras, pasaba casi todo el día en el rezo del rosario de la Virgen María, por la que sentía una devoción extraordinaria.

De una gran caridad acogedora, llena de gentileza delicadísima, que testimoniaba a todos los que se acercaban a él, tuvo numerosísimos amigos por todo el mundo, muchos de ellos no pertenecientes a la Iglesia Católica, que quedaron subyugados desde la primera conversación, sabiendo podrían ya acudir a él en busca de luz en cuantas dificultades científicas encontraran y en cualquier otro asunto en que el P. Vicent pudiera en algo ayudarlos. Bondad y suavidad que fue efecto de la gracia y esfuerzo con que logró sobreponerse a una naturaleza pronta y fuerte, batalladora, jamás dispuesta a transigir con el error. En la larguísima lista de recensiones que escribió en «Revue Biblique» se aprecia esa dulcificación; siempre el defensor de la verdad, pero más indulgente en la expresión, menos fuerte e irónico a medida que las críticas son más recientes.

El mundo científico, que reconoció su soberanía en las ramas de su especialidad, y varias naciones con las que su actividad se relacionó en algo, le colmaron de honores; aquél le hizo miembro de multitud de Academias y sabias corporaciones, los jefes de Estado le llenaron de condecoraciones. La ciudad Santa se asoció sinceramente al duelo de su muerte; comprendió que desaparecía la gran figura de Jerusalén. Anglicanos, griegos ortodoxos, armenios gregorianos, abisinios, etc., asistieron a su entierro en gran número.

Con su muerte pierde la Escuela Bíblica y Arqueológica de San Esteban, de Jerusalén, a quien encarnaba toda su historia desde los comienzos. Esa historia que él quiso dejar en gran parte a la posteridad al ir escribiendo en los últimos años de su vida la biografía del P. Lagrange, por el que sentía una intensa veneración y afecto. Ya no veremos más al P. Vicent en su cátedra ni en su celda de Jerusalén; pero sus libros nos aclararán todos los rincones de la Ciudad Santa, y su ejemplo de ferviente religioso nos será un estímulo para imitarlo.

F. Javier Caubet Iturbe, SS. CC.

IV

Nueva traducción de la Biblia al inglés

En el suplemento semanal del «Observer» de Londres, del 1.º de enero, el profesor C. H. Dodd informó al público de la inminente aparición de una nueva traducción de toda la Biblia al inglés. Comenzaron los trabajos en 1946. Colaboran especialistas bíblicos de todas las confesiones separadas (los católicos no lo hacen porque *have already their own excellent modern version*), asesorados de consejeros literarios, que ayudan a los especialistas para que la traducción sea en efecto al inglés actual no sólo en cuanto al vocabulario, sino también en cuanto a la sintaxis.

BIBLIOGRAFIA

RESEÑA DE LIBROS

FELIPE DE FUENTERRABÍA, O. F. M. Cap.: *Los santos Evangelios de N. S. J.* Estella, Editorial Verbo Divino, 1959, 456 págs.

A las múltiples traducciones de los Santos Evangelios que circulan por nuestras librerías se añade la presente, editada por cierto con una agradable presentación, magnífico papel semibiblia y buena técnica tipográfica, que tanto se aprecia en esta clase de ediciones.

El intento del traductor no es simplemente hacer una traducción más, sino también matizarla en una línea determinada, que es lo que especifica su labor por así decir. En la pequeña introducción se habla —brevemente, como puede hacerse en obras de este tipo— de la catequesis apostólica, evangelio oral, evangelio escrito, cuestión sinóptica..., y en ello se ve la preocupación de iniciar al lector corriente en la lectura de los evangelios a través de esquemas no tan usuales. Por otra parte, el esfuerzo por presentar un texto que no resulte extraño al hombre de hoy es evidente en múltiples detalles: e. g. Mt 5,5 (los que son sufridos), Lc 10,42 (Pocas (cosas) son necesarias, o mejor, una sola), Jn 2,4 (Mujer, ¿qué tienes que meterte en mis cosas?), etc. El esfuerzo es laudable, ya que si es cierto que las palabras están de alguna forma inspiradas, su razón de ser radica en ser vehículos de ideas. Hay traducciones de textos bíblicos cuya lejanía del hombre actual no necesita prueba.

Reconociendo el mérito del P. Fuenterrabía al intentar una traducción como la que ha logrado, surgen unas cuantas observaciones útiles que quizá puedan servir para mejorar su obra en el futuro. En primer lugar, no parece que haya un criterio definido guiando su labor de traducción. Así e. g. en Mt 5,6 el término «dikaiosyne» se traduce por «perfección y santidad», mientras que a renglón seguido (Mt 5,10) se traduce por «bien y virtud». Además de la fluctuación se podría preguntar si la línea conceptual que ha seguido es la más exacta, teniendo en cuenta el trasfondo bíblico del término «dikaiosyne», o no sería teológicamente más exacto traducir interpretándolo por «el plan salvacional de Dios». La obra de Dodd: *The Bible and the Greeks*, 1954, pág. 55, le podría orientar mucho en este sentido. La traducción de Mt 5,9 «los que aman la paz» no parece retener toda la fuerza original del texto que expresa a los que «obran la paz». Por otra parte, puestos en el camino de limar los semitismos, se puede preguntar por qué se retiene en Mt 5,8 «limpios de corazón» en lugar «de intención recta»; de la

misma manera que se retiene «humilde corazón» en Mt **11,29**, siendo «corazón» en el mundo semita-bíblico el equivalente de «inteligencia».

Asimismo se puede advertir que en su esfuerzo de aclaración ha hecho perder matices innecesariamente a algunas palabras. Así en Lc **24,19** tenemos «enviado del cielo» en lugar de «profeta». En Lc **10,41** se sustituye «azucenas» por «lirios». En Jn **4,14** toda la fuerza que lleva consigo el «saltar hasta la vida eterna», de gran lucidez metafórica, se atenúa con «brotar hasta la vida eterna». En Mc **14,62** la expresión —quizá de sabor teofánico del A. T.— «yo soy» se sustituye por «lo soy», a pesar de los estudios de G. Klein, G. Lindeskog, E. Stauffer, etc. En Jn **1,13** se pone el singular por el plural «El trae su origen, no de la sangre, etc.», lo que supone una notable atenuación teológica.

En la línea de clarificación del texto hubiese sido muy interesante el evitar dificultades al lector, sobre todo cuando el mismo texto permite holgadamente la clarificación. Así en Mt **13,35**; Mc **3,32**; **6,3**, etc., se pone «hermanos» en lugar de «primos», con la nota aclaratoria necesaria al pie, cuando la sola sustitución entra en las reglas filológicas normales, atendiendo al término arameo correspondiente.

Otra notable atenuación —en el solo campo filológico— es la de Mt **16,18**, donde el tradicional «puertas del Infierno» se sustituye por «el poder de la muerte». La Biblia de Jerusalén, con gran discreción, ha sabido poner en nota algo semejante que ilumina grandemente el texto en la línea que luego ha seguido el P. Fuenterrabía. Sin embargo, advierte con gran precisión que se trata del «poder del mal, del pecado y de la muerte», citando a Hechos **2,27**; **1 Pet 3,19**, etc.

Las pequeñas introduciones que preceden a la traducción de cada evangelio son realmente sabrosas y muy útiles para el lector. Particularmente las primeras donde la forma hábil sabe presentar lo que es la catequesis apostólica, el evangelio oral, el evangelio escrito, etc. A este respecto, no obstante, extraña un tanto que se ponga el evangelio oral como un resultado de la catequesis apostólica y no más bien a ésta como amplificación del primero. Tanto los estudios de Dibèlius, Bultmann, Dodd, etc., y en general toda la escuela histórico-formal como la acomodación hecha por Huby-León Dufour en «Verbum Salutis» (*L'Evangile et les Evangiles*) invitan más bien a pensar esto último.

Por lo demás, una vez que se afronta la traducción en la línea intencional indicada, quizá hubiese convenido eliminar ciertas notas, que en realidad sólo sirven para entorpecer inútilmente la seria traducción del texto, como la que se refiere a Mc **5,12** o a Mc **9,36**.

La bella obra del P. Fuenterrabía no hay duda alguna que logrará una notable difusión en muchos ambientes. Las observaciones precedentes, además de basarse en el texto que él nos da, proceden de un sincero deseo de lograr esto, que desde tanto tiempo apetecemos, una traducción fiel, inteligible y actualizada. Es un paso importante en esta línea.

J. Díaz

Diccionario Bíblico, dirigido por F. Spadafora. Versión española sobre la 2.ª ed. italiana, por los Monjes de la Real Abadía de Samos. Barcelona, Editorial Litúrgica Española, 1959, XVIII + 640 págs., 22 × 15,5 cm.

En esta misma revista de Estudios Bíblicos, 16 (1957), 102-103, hicimos la reseña de la primera edición italiana de este Diccionario. Señalábamos allí las características de la obra, es decir: el sistema adoptado de agrupar los artículos por su importancia y por conceptos fundamentales; la preponderancia que se da a lo teológico-doctrinal sobre lo meramente histórico, geográfico, arqueológico, etcétera; las ventajas de tener así una especie de introducción general y particular a la Sagrada Escritura y, sobre todo, una Teología bíblica dispuesta en orden alfabético; y cómo los artículos teológicos son los mejores, por resultar bastante completos y bien trazados.

Señalábamos igualmente las desventajas de este sistema y algunas deficiencias que en la lectura de la edición italiana habíamos notado, como la ausencia de ciertos conceptos de relativa importancia y la falta de llamadas (trátese de conceptos teológicos o de nombres geográficos e históricos) a los artículos más importantes donde pudiera encontrarse la materia que el lector, en cada caso, le interesaría buscar (subsanada, sólo en parte, con el índice final), y la omisión de todo mapa o figura, que de tanta utilidad son en esta clase de obras.

La 2.ª edición italiana, que ha servido de base a esta versión española, procuró mejorar algo algunos artículos, aunque lo hizo muy parcamente. Una novedad, y muy acertada, de la 2.ª edición original, incluída también en esta versión, es el índice bíblico (págs. 615-627), donde se registran los pasajes y frases cuya exégesis se desarrolla en los diversos artículos del Diccionario.

Como se advierte en la nota preliminar a la versión española, los traductores han procurado completar considerablemente la bibliografía nuestra, señalando con un asterisco las adiciones propias.

Desgraciadamente, es esta labor bibliográfica la que hemos de calificar como de deficiente, incompleta y, lo que es peor, plagada de errores, especialmente por lo que atañe a tomos y páginas, por lo cual resulta desorientadora forzosamente para el lector. Ya se sabe las dificultades que toda labor bibliográfica encierra, y más en particular cuando se quiere añadir a los artículos de un diccionario su correspondiente bibliografía. Pero la metodología, la seriedad de un trabajo y la utilidad para el lector exigen vencer esas dificultades. En obras como la presente, de cierto carácter científico o, cuando menos, formativo, y de positivo valor por muchos de sus artículos, no deben tolerarse arbitrariedades en la manera de citar estudios de revistas, ni mucho menos desorientar al lector con números y páginas que no corresponden a la realidad. Porque no parece sino que estas indicaciones bibliográficas se han tomada al azar, con prisa y sin control, de cualquier sitio, por personas no acostumbradas a los métodos hoy en uso.

Tal vez parezca algo dura esta forma de expresarnos. Mas, para que no se nos tache de rigurosos o de injustos, vamos a dar unos cuantos ejemplos.

En pág. 135 a vemos «AS (1953) 109», pero en pág. 506 b «AS, 1953» (sin más). En pág. 403 b: «Ct, 1942» (sin otras indicaciones; y a continuación, otro artículo de Termes (no «Tormes») y de J. Alonso, en idéntica forma incompleta; y sigue otro de B. Santos Olivera (no «Oliveira»), en el que se indican las páginas, pero no el año de la revista ni el tomo. En pág. 30 b figura una obrita del F. Prado

aparecida en volumen suelto cual si fuera artículo de ESTUDIOS BÍBLICOS, y se dan estan indicaciones incomprensibles: «X-3, 1950-51». En pág. 68 b se remite a «EstB, XII (1950) 3», por: 273-294. Y a continuación: «H. Eras [por: Heras], *El episodio de la torre de Babel en las tradiciones de la Judea* [por: *de la India*], en «EstB, VII (1948) 3» (por: 293-325). En p. 89 b citase así un artículo de Bover: «*Ecl.* LX (1942) 16», cuando en realidad se trata de «*EstE* [= «Estudios Eclesiásticos»] 16 (1942) 9-26». Y en seguida, otro artículo de Asensio: «IV (1945) 3» (por: 241-258).

¿Más ejemplos? ¿Para qué? El lector los verá por sí mismo apenas hojee un poco la bibliografía española añadida por los traductores. Mas no queremos omitir lo sucedido con un artículo precisamente nuestro, del que resultan dos autores, con nombres y años diferentes. Apareció con el título de *El «sensus plenior» de la Sagrada Escritura*, en ESTUDIOS BÍBLICOS, 15 (1956) 95-104, y lo firmábamos con nuestro nombre de religioso, el único con el cual hemos firmado todo cuanto hemos publicado. Pues bien, en la pág. 550 a se lee: «MARTÍNEZ HERAS [que son nuestros apellidos civiles; sin indicar el nombre propio], *El sensus plenior de la Sagrada Escritura*, EstB (1956, en.-mar.)»; y unas líneas más abajo: «AUSEJO [sin más], *El sensus plenior de la S. Escritura*, EstB (1955)» [sin indicación de tomo ni páginas, y con el año equivocado].

También podríamos señalar que el sistema para adoptar los nombres hebreos al castellano es arbitrario por de más y se presta a no pocos errores. Por ejemplo: pág. 87 b: «Djebejl», donde la *j* equivale a *y*, lo mismo que en pág. 400 a: «Naharajim». Mas entonces, ¿por qué escribir «Jarán» (ibídem) o «Joajaz» (página 634 b) o «Jorreos» (pág. 318 b)?

Que nos dispensen los traductores por haber insistido tanto en estos ejemplos. Pero es que los hay a cada paso. Y esta falta de seriedad y de precisión en las citas a lo largo de toda la obra desdice tanto, que nos parecía traicionar nuestro deber de crítica objetiva y constructiva si no la indicábamos. El esfuerzo de la Editorial que con tanto esmero ha publicado esta obra (con mejores tipos y papel que los del original italiano) y el valor intrínseco de tantos buenos artículos, especialmente teológico-bíblicos, que en ella se contienen, merecían que tales imprecisiones y errores de citas quedaran eliminados radicalmente.

FR. SERAFÍN DE AUSEJO, O. F. M. Cap

JUAN F. HERNÁNDEZ MARTÍN: *Biblia y Arqueología. Importancia de los Descubrimientos de Lakis*. Córdoba, 1959, 58 págs.

El profesor de Sagrada Escritura del Seminario de Córdoba dedicó su discurso o lección inaugural del curso 1959-1960, a un tema arqueológico, hecho insólito en España, y además lo publicó. Aunque no tuviera la obra de que me ocupo otro mérito, ya sería de alabar. Pero además el autor ha estudiado bien el problema de los ostraca de Lakis, está al día en su bibliografía, y con su estilo claro y ameno hace asequible a un público no preparado el fruto de su estudio.

Las 26 primeras páginas están consagradas a resumir la aportación de la Arqueología al mejor conocimiento de la Biblia, dando un resumen muy sucinto

de las excavaciones en Palestina, e ilustrando algunos términos técnicos de la arqueología.

En la segunda parte presenta la excavación de Lakis; su estratigrafía, principales hallazgos, referencias de las fuentes escritas que concuerdan con los hallazgos, etc., y trata más detenidamente del principal hallazgo: los ostraca. De ellas traduce y comenta las siguientes: 1-4 y 6. Las más importantes son la 3, por la alusión a un profeta, y la, 4 por la constatación de que no ven el fuego de Azeca.

Como colofón estudia la lengua, autor o autores y fecha de las cartas. Sus opiniones son prudentes: la lengua es el hebreo bíblico; parece que hay varios autores y serían del año 589 a. C. Tal vez sea poco tiempo un año para las 21 cartas.

Nos extraña ver entre los autores citados a Chapira y Power. También puede ser discutida la elección de la carta 1, que no es más que una lista de nombres propios.

Respecto a la Arqueología bíblica no comprendemos por qué cita (pág. 7) las palabras de Albright sobre la arqueología prehistórica de Palestina, puesto que creemos que la Prehistoria no tiene relación directa con la Arqueología Bíblica.

V. VILAR

O. KAISER: *Die Mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel* (Beihefte zur «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft», 78). Verlag Alfred Töpelmann, Berlín, W 35, 1959, 160 × 240 mm., VIII + 161 págs.

En este estudio (una tesis doctoral para la Facultad de Teología Evangélica de Tubinga) no pretende el autor, según dice en el prólogo, «ofrecer nada nuevo al egiptólogo o al semitista. Se trata más bien de comparar el material viejotestamentario con las concepciones religiosas del mundo ambiental del A. T., que han salido a la luz desde la aparición del libro de Gunkel *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*» (1895).

En las partes del trabajo consagradas al mundo religioso egipcio y al cananeo (Ugarit) presenta una serie de textos relacionados con el mar y expone su significado mitológico. En el caso de los textos de Ras Shamra (Ugarit) precede una oportuna introducción sobre su hallazgo e importancia para la historia religiosa del Antiguo Próximo Oriente.

La parte final del libro, la más extensa y a la que se subordinan las anteriores, estudia la concepción del mar —y, en general, de «lo acuático»— en la religión israelita. En tres apartados analiza el autor: A. Huellas de concepciones arcaicas sobre divinidades acuáticas en las narraciones israelitas: el dios del pozo *laḥay ro'i* (Gén 16,7-14), la lucha de Jacob en Yabbok (Gén 32,23-33), la curación del sirio Naamán (2 Re 5,1-19); B. El mar y el río en los libros históricos: el agua en el relato del paraíso, origen de la tradición de los cuatro ríos del paraíso, el caos en el relato de la creación del Priesterkodex, el relato del diluvio en su doble versión, el paso del Mar Rojo y el paso del Jordán; C. Alusiones a una lucha de Yahvé con el dragón en la literatura profético-poética.

Con una magnífica documentación bibliográfica el autor examina cada uno de estos puntos, resumiendo y aun discutiendo cuestiones de crítica literaria (véase, sobre todo, el pasaje sobre el diluvio —págs. 120 ss.— o el paso del Mar Rojo

—págs. 130 ss.—) o de interpretación de textos ya clásicos, como el de la «corriente» que regaba el jardín (Gén 2,6), donde, por otra parte, vemos al autor maniobrar seguro en ese peligroso mar que es la búsqueda de luz en la etimología comparada.

En el último apartado de la sección dedicada a Israel, O. Kaiser, mediante una síntesis clara, nos hace seguir por unos momentos ese «mythisches Denken» del hombre del Nilo, con su vida encadenada a la del río, y del hombre de la costa fenicio-cananea y su «Hinterland». Pero el recorrido por lo que pudiéramos llamar «paralelos» bíblicos nos hace ver el abismo que, aun hallándose enmarcada en el mismo cuadro geográfico y cultural, separa la fe de Israel. «De una potencia auténticamente divina del agua no hemos encontrado huella alguna. Es, sí, absolutamente necesaria para la vida, pero el que hace llover es Yahvé». Se puede reconocer un origen mesopotámico de los elementos del relato yahvista del paraíso, pero estos elementos politeístas han sido «desmitologizados».

«Esta refundición y revaloración del material preexistente, hemos podido observarla con la mayor claridad en las dos narraciones del diluvio, de las que poseemos variantes mesopotámicas», dice el autor. Y efectivamente: al seguir el análisis en el cuerpo del libro, nos parece asistir a este trabajo asimilador y potenciador que la fe de Israel realiza y cuyo curso tan plástica y documentadamente expone Otto Kaiser.

MARIANO HERRANZ

J. PRADO: *Síntesis bíblica*: II. *Historia de la Revelación*. A) *Testamento*: 1-2. *Los Orígenes*. Principios del pueblo hebreo. Ed. El Perpetuo Socorro. Madrid, 1959, págs. 177-560.—3. *La Monarquía hebrea*. Ed. el Perpetuo Socorro. Madrid, 1960, págs. 561-816.—4-7. *Desde el Destierro Babilónico a los Macabeos*. Ed. El Perpetuo Socorro. Madrid, 1960, págs. 817-1008.

Los tres tomos forman parte de la *Historia de la Revelación* en el Antiguo Testamento. Le falta el de la «Literatura poético-sapiencial», para completar la sección primera. La segunda sección se reserva para el Nuevo Testamento. Las dos secciones son el tema central de lo que el autor intitula «Síntesis Bíblica» y completará con 176 páginas de «Orientaciones» (I) y otras sobre «Teología Bíblica» (III), «Indice-Diccionario» (IV) y «Atlas» (V).

El tomo primero de los tres que reseñamos comprende dos períodos de la «Historia de la Revelación»: el prehistórico y protohistórico de la humanidad y el de los principios del pueblo hebreo; el segundo, toda la época de la monarquía hebrea que empieza con Saul y termina en Sedecías; y el tercero, los cuatro puntos: el destierro babilónico, la restauración, la diáspora y el alzamiento de los Macabeos.

Los tres tomos asocian la Revelación a la historia del pueblo hebreo, porque su autor estudia el mensaje de Dios a través de los personajes y libros de la Biblia. Contienen introducciones generales y especiales que enmarcan los períodos o los libros bíblicos y dan al lector una orientación de conjunto, como el problema de las fuentes del Pentateuco y composición del Génesis en el tomo primero; los libros de Samuel, de los Reyes y de las Crónicas y el profetismo, en el segundo; y el origen e interpretación del libro de Daniel, en el tercero.

El enjuiciamiento de la obra no es fácil. E iba a decir que no necesita de enjuiciamiento, porque los estudiosos de la Biblia conocemos bien a su autor. Nos parece oir al que hace muchos años leíamos. Pues no ha cambiado mucho de criterio. Esto es buena cualidad, aunque algunos no la crean tan buena. El P. Prado citará autores y discutirá opiniones, pero siempre se mantendrá firme en la ortodoxia tradicional. Esto no quiere decir que no esté a la altura de los tiempos y no sitúe a cada escritor en su ambiente literario, cronológico e histórico propio y no se haya abierto a la sana libertad de exégesis que los documentos pontificios nos permiten.

Los tres tomos poseen muchas cosas buenas y algunas no tan buenas; unas y otras dependientes del fin que el autor les asigna y del crítico que los enjuicia. Nadie discutirá que contienen un arsenal inmenso de conocimientos bíblicos, quizá llevado hasta la exageración. El mismo P. Prado habla del «interés que han despertado los primeros capítulos de su Síntesis Bíblica en los círculos universitarios y eclesiásticos». No me extraña. La Síntesis Bíblica les servirá de instrumento para una seria formación bíblica, porque toca todos los aspectos de la vida cultural del mundo bíblico.

Son más discutibles la ordenación de estos conocimientos bíblicos y la existencia de un fin práctico concreto. Dentro de la ordenación discutiría la división en párrafos y en números, por no meterme en la estructura interna de la obra. Y dentro del fin práctico concreto discutiría puntos, como la extensión del problema de las fuentes del Pentateuco en contraste con la brevedad del Protoevangelio, la constante explicación de las etimologías populares de personas y lugares, o las largas citas de los autores en las introducciones especiales a algunos libros y en las cuestiones disputadas.

Echo de menos la explicación de algunos oráculos, como los de Balaam, un mayor relieve de otros, como el de Natán, o el estudio de temas capitales, como el de la alianza. En cambio encuentro asuntos que me parecen pueriles, como el del sepulcro de Adán.

Pero esta clase de defectos, en parte subjetivos, no desmerecen el valor del libro del P. Prado, que quisiéramos ver en las manos de todos los sacerdotes y seglares cultos.

RICARDO RABANOS, C. M.

DOM RAMIR AUGÉ, O. S. B.: *Job* (La Biblia. Versió dels textos originals i comentari pels Monjos de Montserrat, IX). Monastir de Montserrat, 1959, 378 págs.

Muy conocido es el Padre Ramiro Augé para los que están familiarizados con la magnífica Biblia de Montserrat. Diversas veces hemos hecho resaltar sus méritos y prodigado a la colección los elogios que se merece. Este nuevo volumen no es inferior a ninguno de ellos, y en algunos conceptos los supera. Vaya mi cordial felicitación a mi buen amigo el Padre Ramiro Augé.

Como en todos los volúmenes publicados, una jugosa introducción precede al comentario. Sobre ella vamos a centrar nuestra atención para poner de relieve los puntos de vista del autor en una serie de cuestiones que inquietan a los exegetas. En el libro de Job se distinguen un elemento narrativo constituído por el Prólogo y el Epílogo (c. 1-2; 42,7-17) y otro poético formado por los discursos

de Job y de sus amigos (c. 3-31), por los discursos de Eliú (c. 32-37) y por el parlamento de Yahvé (c. 38-42,6). Al autor le parece poco probable que *toda* la parte narrativa haya sido escrita por la misma mano, o que formara parte del libro primitivo. Después de varios argumentos concluye: 1) que el fragmento sobre la visita de los amigos (2,11-13) formó desde el principio parte integrante del libro, pero que, 2) su forma actual se debe a un autor posterior, que especificó el nombre de los tres amigos (2,11), y que introdujo, acaso, el cambio operado en Job (2,12 y 42,8-10). Obra suya fue la supresión de la parte central del fragmento en el que se reproducía la disputa de Job con sus amigos, con las palabras correctas del uno y las incorrectas de los otros. Del mismo autor son las inscripciones en prosa que encabezan los diferentes discursos y respuestas del Diálogo. En cuanto al Epílogo puede admitirse que 42,11-17 no formó parte desde el principio de la narración primitiva de los capítulos 1-2. El fragmento perteneció a una redacción distinta del libro de Job, que dicho autor posterior adaptó y puso como colofón de todo el libro. Las dos partes, narrativa y poética, ¿existieron por separado? Pudo darse el caso, pero Augé cree que ambas composiciones existieron unidas, aunque duda que la sección en prosa primitiva fuera idéntica a la actual, sobre la cual se encaja la sección poética.

El Padre Augé admite distinción real entre el Job del Diálogo y el de la narración en prosa. El paciente de que se habla en el Diálogo sería el mismo autor sagrado que habla de sí mismo, sin recurrir a ningún intérprete o intermediario, de manera que el personaje en cuestión sería él mismo, en carne y huesos, con sus características físicas y morales. El autor escribió el libro más para él que para el público. Ante la terrible enfermedad que le aquejaba, sintió la necesidad de buscar una explicación a lo que le parecía incomprensible, ya que tenía conciencia de ser inocente y de no tener pecado grave alguno. El nombre de Job de la parte narrativa del libro fue acaso introducido posteriormente en el texto, que, originariamente, hablaba solamente de «un hombre» (1,1). Bajo el nombre de Job, al mismo tiempo que se conservaban algunos rasgos de un Job de que se hablaba en la antigüedad, quiso el autor presentar el tipo de un israelita piadoso tal como lo concebían los círculos religiosos del pueblo judío, a los cuales pertenecía el autor. En los amigos del paciente podríamos vislumbrar a unos personajes que eran miembros de la corporación de los «sabios», a la que perteneció en un tiempo el paciente del Diálogo, o con la cual mantenía relaciones.

¿Quién fue el que unió elementos tan dispares, como son la parte narrativa y la del Diálogo? No lo hizo el que escribió la parte poética, sino el que compuso los discursos de Eliú. Entre el tercer cuadro de la narración (2,11-13; 42,7-10) y los discursos de Eliú, sobre todo su introducción (32,1-6), cabe vislumbrar el mismo estilo difuso, repeticiones análogas y la misma finalidad que se observa en la narración y en las páginas del autor que refuta a *Job*. «El autor de los discursos de Eliú dio una nueva edición, corregida y aumentada, del Diálogo *ad usum Delphini*». La incoherencia existente entre las dos partes del libro no fue óbice para el autor, que carecía de escrúpulos críticos. El autor del Diálogo es anónimo, pero, como hemos indicado, se identifica con el paciente que aparece en el Diálogo.

¿Cuándo fue compuesto el libro de Job? Para responder adecuadamente a esta pregunta cabe distinguir entre el Diálogo y el libro tal como existe hoy, fruto de la unión del Diálogo y de la sección en prosa. Argumentos de índole reli-

giosa y política sugieren para el diálogo el siglo III a. de Cristo. A la misma conclusión llevan los conceptos que se leen en 4,19-20; 21,28; 22,8-9. El diálogo fue escrito muy probablemente en Jerusalén. En cuanto al libro de Job en su conjunto fue compuesto en la misma época que los discursos de Eliú, es a saber, después de la muerte de Antíoco Epifanes (163 a. de Cristo). El libro del Eclesiástico no habla de Job al tejer el elogio de los Padres, porque en su tiempo (hacia el año 200 a. de C.) el *libro* de Job no existía todavía. Esta fecha tardía del *libro* se confirma por los nombres con que se designa a Dios y por los discursos de Eliú, compuestos bastante tiempo después de la muerte de Antíoco Epifanes.

En el libro existen otras interpolaciones (c. 28; 40,15-41,26; 39,13-18), que introdujo el autor de los discursos de Eliú. Otras de menos relieve son: 11,6 b; 4,8-11; 8,14-19; 15,24 c-28 b.31; 20,21.23 a,24-25; 38,13 b.14 b-15. Estas interpolaciones proceden o de otros textos poéticos, o son fruto de la lectura de nuestro libro.

El autor ha expuesto su pensamiento sobre el contenido del libro de Job, su composición heterogénea, las diversas manipulaciones de que fue objeto, etc. Las soluciones que apunta no convencerán a todos, pero tiene el mérito de apoyarlas sobre una argumentación seria. Ha demostrado el autor tener manos de buen cirujano en la disección que ha hecho del texto, pero nos ha dejado con ganas de una síntesis doctrinal del libro. No basta haber señalado a grandes rasgos el contenido del libro; se necesitaba un apartado en que se pusieran de relieve las grandes verdades religiosas del mismo. Quizá el comentario adolezca de un excesivo interés filológico, histórico y arqueológico, con menoscabo de su aspecto religioso.

Réstanos felictar al autor por este nuevo comentario en el que campean la claridad una grande erudición, gran conocimiento del texto, sentido exegético y otras cualidades que apreciará el lector.

P. Luis Arnaldich, O. F. M.

Priero Giuseppe: *Giuditta* (*La Sacra Bibbia*. A cura di Mons. Salvatore Garofalo. Vecchio Testamento, sotto la direzione di P. Givanni Rinaldi). Torino-Roma, Marietti, 1959, XII + 139 págs.

El magnífico comentario que lleva el título general de *La Sacra Bibbia*, se enriquece con este nuevo volumen debido a la pluma de José Priero. El comentario presenta las mismas características que los otros volúmenes ya publicados. El autor nos dice en la *Presentazione* que hacía tiempo que lo tenía preparado, pero que retrasó su publicación para beneficiarse del progreso de los estudios y de una nueva técnica de las ediciones. De hecho, el autor hace gala de conocer todos los estudios relacionados con el libro, ofreciendo al público italiano un comentario del libro de Judit más perfecto que el comentario que en otro tiempo publicó sobre el libro de Tobit.

El libro tiene todas las características que presentan los otros comentarios de la misma colección. Abre el libro el índice general de la obra, sigue un elenco de las siglas que se utilizan en el curso de ella y se señalan las transcripciones de las consonantes y voales del alefato hebraico y de los libros bíblicos. Sigue una larga introducción (1-34) a toda la obra, en la cual se pasa revista a todas las

cuestiones que suscita el libro de Judit. Consagra algunas páginas al problema del texto y se inclina por creer que el libro fue escrito originariamente en hebreo. El autor no cita los dos trabajos de A. M. Dubarle sobre el tema: *Les textes diverses du livre de Judith*, «Vetus Testamentum», 8 (1958) 344-373; *La mention de Judith dans la littérature ancienne, juïve et chrétienne*, «Revue Biblique», 66 (1959) 514-549. No le convencen las razones aducidas por varios autores que fijan la composición del libro en una época determinada, acogiéndose a una fecha genérica que va desde la vuelta del exilio hasta la reanudación regular del culto en el nuevo templo de Jerusalén, es decir, dentro de los siglos III-I a. de Cristo. El relato del libro tiende a una finalidad: avivar la confianza en Dios en medio de los peligros, inculcar la fidelidad al Señor y el cumplimiento de sus preceptos. Al lado de este fin principal se encuentran otros más secundarios. El autor sagrado pone de relieve la superioridad guerrera del enemigo frente a un pueblo carente de armas y de ejército, pero que cuenta con el auxilio de Dios.

Se ha discutido hasta la saciedad el género literario del libro; el autor pasa revista a las distintas hipótesis propuestas y se adhiere a la del P. Lefèvre, expuesta en *Introduction à la Bible* (París, 1957, 748): «nuestro autor no se preocupa del hecho por sí mismo, sino de su valor significativo. El historiador no pretende enseñarnos un hecho particular de la historia de Israel, sino el sentido general de esta historia». El hecho, pues, no es el fin, sino el medio. No se debe leer el libro como si fuera una obra histórica. Sobre el particular nosotros somos de parecer que «con datos extraídos de la historia de la lucha secular de los pueblos paganos contra Israel compuso el autor sagrado una narración, en la que hechos sucedidos en diversos periodos históricos forman unidad por razón de la identidad de fines que les atribuye» (*La Biblia Comentada*. II *Libros históricos del Antiguo Testamento*, Madrid, 1961, 817). El autor sagrado se propuso primeramente una finalidad didáctica, y para ello escogió el *medio apto* para expresar sus puntos de vista doctrinales. El autor sagrado pudo crear personajes y utilizar nombres de pueblos y ciudades que no existieron jamás. Priero no pone de relieve suficientemente el gran papel que juega en el libro el concepto de pecado (L. Arnaldich, *El pecado en el libro de Judith*, «Verdad y Vida», 16 (1958) 95-115). La bibliografía es amplia y puesta al día.

El comentario al libro es amplio y erudito. En la página de la izquierda da el autor la traducción del libro de los textos originales, debajo de la cual se inserta un aparato crítico discreto; en la página de la derecha se reproduce el texto de la Vulgata, seguido de las lecciones variantes. Trata el autor de encuadrar los hechos en algún periodo de la historia; se afana por individualizar el emplazamiento de los nombres geográficos que se citan y se esfuerza por determinar los diversos personajes que entran en la narración. Con ello da muestras de poseer una vasta erudición, pero no llega a explicar el misterio que les rodea. Nos parece que el comentario es excesivamente pormenorizado, detallista y difuso. El autor escribe todo lo que sabe en torno al libro de Judit, que es mucho. Los lectores que no sean especialistas en la materia se pierden en un mar de hipótesis, conjeturas, datos geográficos, lingüísticos, etc. Quizá puede decirse de él aquello de que los árboles no dejan ver el bosque. En cambio, los profesionales agradecerán al autor el haberles suministrado a manos llenas el fruto de sus largas meditaciones sobre el enigmático libro de Judit.

Terminamos esta presentación del libro de Priero recomendándole vivamente a

los profesores de Sagrada Escritura, que encontrarán en él una mina inagotable de ideas y datos para su mejor inteligencia. Ellos están capacitados para separar el trigo de la paja, y sabrán administrar sabiamente la exégesis de Priero y dársela en dosis más reducidas a sus discípulos, que cada día se muestran más partidarios de la concisión y de la síntesis, que de los largos análisis e inútiles disquisiciones. En una futura edición desearíamos una revisión a fondo de los nombres propios de autores y de los títulos de sus obras.

P. Luis Arnaldich, O. F. M.

J. Blinzler: *El Proceso de Jesús. Barcelona*, Editorial Litúrgica Española, 1959, 392 págs.

El Dr. Blinzler es conocido en el campo de los estudios bíblicos por una serie de obras importantes, de las cuales las más principales son: *Die neutestamentlichen Berichte über die Verklärung Jesu*. Münster, 1937 y *Herodes Antipas und Jesus Christus. Die Stellung des Heilandes zu seinem Landesherren*. Stuttgart, 1947.

La presente obra viene en la línea de las dos precedentes por su profundo conocimiento de la materia y la vastedad de información sobre la misma. Su carácter exhaustivo radica no solamente en un conocimiento completo de todo lo concerniente al proceso de Jesús, sino de cuanto sobre el particular se ha escrito de alguna importancia. El autor va haciendo afirmaciones rodeado de una estela de más de trescientos trabajos escritos sobre los diversos puntos del tema que toca. Ello hace que su postura no sea precisamente la que en ciertos ambientes científicos se tiene como definitiva en algunas ocasiones. Tal es el caso del Litóstrotos, en que manifiesta como «opinión mejor fundada» la que lo coloca al sur de la puerta de Jaffa (pág. 266), en contra de la tesis que parece definitiva de J. Starcky, W. F. Albright, M. Aline de Sion, etc.

Más que un libro se trata de una enciclopedia del Proceso de Jesús. La edición española contiene algunas partes que no están en la alemana, lo que hace que la obra tenga más actualidad: e. g. el Apéndice II: La duración del proceso de Jesús, el Calendario de Qumrán y Cronología de la Pasión; y el XI: El papel de Herodes Antipas en la condenación de Jesús.

El cúmulo de documentación que aporta el autor hace que el lector no avance demasiado fácilmente en todo instante; la lectura queda algunas veces también entorpecida por los autores que en el decurso del texto se citan, algunas veces en número de cuarenta, que muy bien podían figurar al pie de la página, como nota. Todo ello se debe a la abundante documentación con que el libro está tejido.

Se abre la obra aludiendo a las reiteradas tentativas de revisión del proceso de Jesús (págs. 9 ss.) y se cierra negando la posibilidad seria de tal revisión en un terreno puramente jurídico, ya que el proceso de Jesús se mueve por su propia naturaleza en un plano de fe. Intentar una revisión jurídica descansaría «en la suposición de que la sentencia de muerte dictada por el Sanedrín fue jurídicamente inválida a causa de las innumerables violaciones de las formas legales y de que fue precisamente esta sentencia la que trajo inmediatamente detrás de sí la ejecución de Jesús». Ahora bien, «ambas suposiciones son inexactas», que quiere decir «infundadas». For ello la mencionada revisión carece totalmente de sentido (pág. 363).

Quizá resulte tal posición un tanto extraña para algún lector. Sin embargo,

parece ser la más convincente. O sea, que en último término el problema del proceso de Jesús se centra sobre lo que pudo ser una declaración blasfema ante Caifás. A esto conduce el movimiento de ideas del autor, aunque resulta extraño que cuando llega el momento de estudiar este punto, se le consagra tan poco espacio. Tan sólo las páginas 162-172, en que concluye: «Caifás interrogó a Jesús sobre su mesianidad y éste le respondió afirmativamente de un modo solemne» (pág. 172). Es decir, que lo que pudo ser interpretado como blasfemia es la declaración sobre su mesianidad. Ahora bien, el método de autodeclaración progresiva que Jesús hace sobre su persona —destacado por Mc principalmente— y las fórmulas empleadas por Jesús mismo en su proceso parecen colocarnos en una zona más misteriosa que la de la mesianidad. El autor mismo alude en la pág. 171, nota 24, a los estudios de G. Klein y de G. Lindeskog sobre la fórmula Ani we-Hu (Yo soy). E. Stauffer en su obra *Jesús* (1957) contiene indicaciones muy ricas sobre el particular, llegando a un plano dialéctico que es donde el proceso de Jesús reviste toda su profundidad de significado, como muy bien recalca el Dr. Blinzler (págs. 363 s.), cuando nos habla de la dimensión y profundidad completamente nueva del mismo. Jesús se apropia una fórmula teofánica del A. T., que promueve la indignación de Caifás, demostrando con ello que en el campo jurídico de la Ley no hay lugar para una encarnación del Dios vivo. Jesús muere víctima de la ley y con ello opera la liberación de la misma Ley.

Esta muerte de Jesús, para mayor gloria de Dios, y la condenación que de El se hace también, en apariencia, para mayor gloria de Dios es lo que da la verdadera dimensión al proceso y coloca a todo hombre ante una decisión frente a lo que es la verdadera gloria de Dios. Una decisión que entra en un campo de fe.

Si nos atenemos al método empleado por el autor para estudiar los documentos se observa que las alusiones del N. T., fuera del relato de la narración evangélica propiamente tal, quedan un tanto en segundo plano. Es obvio preguntar si estas alusiones no contienen muchas veces elementos de un estadio de tradición presinóptica de gran riqueza documental. Por otra parte, siempre estaría bien un análisis literario de las narraciones evangélicas de la Pasión, para ver el proceso de su formación. Sin llegar a dogmatizar las conclusiones de la escuela histórico formal, es indudable que como instrumento de trabajo podría suministrar una ayuda notable en este sentido.

Por lo demás la importancia de la obra, su valor documental, su carácter exhaustivo no pueden ponerse en duda. Basta apreciarlos acercándose a sus páginas. Una selecta bibliografía, un índice de pasajes bíblicos y fuentes literarias judías, y otro de autores completan los muchos méritos de la obra que la Editorial Litúrgica pone a disposición de las gentes de habla española.

J. Díaz

C. Spicq, O. P.: *AGAPE dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, II. Paris, Gabalda, 1959, 400 págs.

A menos de un año de distancia de la publicación del primer volumen, se añade este segundo, que continúa el estudio de la «agape» en las Epístolas de San Pablo, San Pedro y San Judas.

Como es natural, la mayor parte del volumen está consagrada al estudio de «agape» en San Pablo. Raro en los Sinópticos, el sustantivo «agape» se emplea setenta y cinco veces en San Pablo. Este empleo no es solamente sobreabundante, sino que es notablemente constante: ocho veces en las Epístolas a los Tesalonicenses, treinta y cinco en las grandes Epstolas, veintidós en las Epístolas de la Cautividad y diez en las Pastorales. Ello nos pone en la pista de la densidad de su significación y de las variedades de su acepción. Seguramente nuestros documentos escritos no hacen más que fijar la predicación del Apóstol, y si la «agape» es un elemento característico del léxico de San Pablo, ello se debe no tanto a una dependencia de la tradición «kerygmática» de la Iglesia, cuanto a la inventiva teológica del Evangelio propiamente paulino. Este, en efecto, está centrado sobre Cristo y su crucifixión. Ahora bien, la muerte de Cristo revela el amor de Dios y el de su Hijo. Los creyentes se adhieren a este amor y deben corresponder a él por la caridad hacia Dios y hacia el prójimo. Antes que San Juan, ya San Pablo había colocado la «agape» en el centro del cristianismo.

La mayor parte del libro está constituída por el análisis crítico y exegético de todos los textos paulinos, en que aparece «agape». El orden que sigue es el que juzga cronológico. La exégesis es francamente exhaustiva, aunque quizá un análisis excesivamente detallado haga perder la pista de una visión panorámica y sintética.

Esto se echa de ver principalmente en el capítulo cuarto, en que el autor hace una síntesis de todo el trabajo analítico previo. Y así, por ejemplo, bajo el epígrafe «caridad y escatología», apenas destaca la idea de que la «agape» será una realidad escatológica, pero sin determinar qué entiende por escatológico, insinuando más bien que se trata de la felicidad del alma separada «more platonico»: «La agape es un vínculo que la muerte no romperá. Por el contrario, es la posesión de la caridad lo que asegura la visión y la posesión definitiva de Dios» (pág. 273). Hubiéramos deseado que el P. Spicq, con su competencia y su vasta erudición, hubiera expuesto esos grandes temas paulinos de la fuerza constructora de la «agape» en el seno mismo del cosmos, en el ritmo salutífero de la Historia; temas que la moderna teología bíblica ha puesto sobre el tapete, a partir de los estudios de Cullmann, Von Balthasar, Daniélou, etc., y de las magníficas intuiciones de Theilard de Chardin.

Igualmente hubiéramos deseado que hubiera insistido más en una clarificación del concepto de «agape», sobre todo como novedad en la concepción moral del cristianismo frente a las éticas helenísticas, más o menos imperadas por la pura gnosis.

En todo caso, estamos ante una obra maravillosa, verdadero arsenal indispensable para cualquier estudio de teología moral del Nuevo Testamento.

José M.ª González Ruiz

Pedro Tena Garriga, Pbro.: *La palabra EKKLESIA. Estudio histórico-teológico.* Barcelona, Ed. Casulleras, 1958, 314 págs.

He aquí una monografía, fundamentalmente bíblica, magníficamente elaborada a base de una amplia y bien asimilada documentación.

El resultado primordial de este estudio es poner de relieve el sentido comunitario

litúrgico de la palabra «ekklesia», transpasada desde el A. T. a la terminología del cristianismo incipiente.

«Ekklesía» es la comunidad cultural, convocada primeramente por Dios en el desierto a la sombra del Tabernáculo y posteriormente a través de toda la historia de Israel. En este concepto litúrgico de «ekklesía» el Templo juega un papel esencial. Sin Templo no podía haber «ekklesía», ya que ésta era la comunidad de Israel, reunida por Dios, que se hace presente en medio de su pueblo. Ahora bien la presencia de Dios se realizaba en y desde el Templo.

El Nuevo Testamento viene a marcar un relevo, producido por la infidelidad de Israel. Jesús mismo —Jesús resucitado— es el nuevo y definitivo Templo. Por eso profetizó a los judíos desleales: «Vuestra casa —el Templo— se quedará desierta» (Mt. 23,38); el Templo de Jerusalén pierde su «ekklesía». La nueva «ekklesía» se convocará alrededor y con referencia al nuevo Templo-Jesús.

El centro de la monografía lo constituye quizá el análisis de Mt. 16,18-19. Jesús se atreve a hablar de *su* «ekklesía», como Yahvéh lo había hecho en el A. T. Ello, a más de demostrar que para Mt Cristo era considerado como Dios, indica que Jesús intenta llevar a su perfección y cumplimiento los viejos intentos de Dios de reunir y convocar a los hombres, para llevarlos definitivamente a la meta de su plenitud humana. La metáfora «piedra» o «roca» necesariamente no se refiere al cimiento, como en Mt. 7,24, sino que muy probablemente alude al recinto pétreo amurallado que rodeaba las ciudades antiguas. En este caso, aun en la metáfora de la piedra estaría incluida la idea de ciudad. Y no por eso quedaría menguado el valor fundamental de Pedro. El valor de las murallas y de las puertas eran definitivos en las antiguas ciudades. En todo caso, aun tratándose de un edificio concreto, todo el contexto sugiere que no se trata de una casa cualquiera, sino de un lugar sagrado. Siendo esto así, la «ekklesía» se identificaría de alguna manera con los mismos cristianos que, como piedras vivas, se acercan a la Piedra viviente, desechada por los hombres, pero a los ojos de Dios preciosa y escogida. San Pablo tiene textos completamente paralelos. El Templo de Jerusalén, con sus muros de separación, ha sido superado en la nueva Economía de unificación y reunión universal. En un solo cuerpo han sido reconciliados con el Padre judíos y gentiles. Desde el momento en que por El tenemos abierta la entrada entrambos en su mismo Espíritu al Padre, un edificio armónicamente trabado se alza hasta ser Templo santo en el Señor, siendo la piedra angular el mismo Cristo Jesús (Ef. 2,14-22).

Comentado este texto de Mt. 16,18-19, el autor insiste en que los miembros de la nueva «ekklesía» están proyectados hacia unas realidades *celestes*; pero no se especifica en qué consisten éstas, ni qué relación guarda el esfuerzo constructivo de la «ekklesía» con el logro de esas realidades celestes. ¿Qué es el Reino de los cielos, o más simplemente qué son los cielos, donde se ratifica lo que Pedro hace en la tierra? Creo que la omisión de esta problemática inutiliza en gran parte la eficacia de la teología de la Iglesia. ¿Para qué sirve la Iglesia? ¿Cuál es su desembocadura final? ¿Ha de llegar al logro de las realidades celestes *a pesar* de las realidades terrestres o precisamente *a través* de ellas? Las realidades ¿son la plenitud —«l'épanouissement»— de estas realidades terestres humanas o son su negación y superación?

En el estudio de las grandes metáforas paulinas eclesiológicas, el autor sigue muy de cerca a Mons. Cerfaux, sobre todo al destacar que «cuerpo» siempre tiene en San Pablo una marcada referencia al cuerpo o ser físico e individual de Cristo. Aun en el caso de 1 Cor. 12, el desarrollo del pensamiento nos conduce a un

cuerpo físico y personal: La comparación helénica, recogida por S. Pablo, se refiere a un cuerpo humano; los miembros de la comunidad son entre sí dependientes *como* los miembros de un cuerpo. Ahora bien, los miembros encuentran su unidad en el cuerpo uno. Los miembros de la comunidad encuentran su unidad en un cuerpo: el de Cristo, en el que todos han sido bautizados. La comparación helénica, por tanto, matiza *comunitariamente* el texto de 1 Cor. 12,13, y éste a la vez matiza *cristianamente* la comparación helénica. Esta doble interferencia da como resultado una mística identificación de la comunidad con el cuerpo físico de Cristo, muerto y resucitado.

En el estudio de «cabeza, cuerpo, pleroma» en las Epístolas de la Cautividad sigue igualmente a Cerfaux, al concebir a la Iglesia como una zona *d'épanouissement* de la vida divina pasando por Cristo; pero parece ignorar la perspectiva de la Iglesia como instrumento soteriológico universal de Cristo; perspectiva insinuada por H. Schlier (*Die Kirche im Epheserbrief*, Münster Westf. 1949, pág. 89) y que yo he procurado posteriormente ampliar y revalorizar (Cf. *San Pablo. Cartas de la Cautividad*, Roma-Madrid, 1956, págs. 204 ss.; 345 ss.; 357 ss.).

En resumen: una monografía teológico-bíblica sólida y bien pensada.

José M.ª González Ruiz

Adam Alfred: *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlid als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis*. Berlín, Töpelmann, 1959, 90 págs.

El libro del Dr. Adam contiene dos partes bien definidas en el título: una que se refiere a los Salmos de Tomás y otra al canto de la Perla. La razón de tratar juntos estos dos temas, radica en su parentesco y en la posibilidad de introducirse con el estudio conjunto en algo que puede considerarse como los comienzos de la Gnosis. El canto de la Perla de las Actas de Tomás es conocido desde hace tiempo y se viene considerando en el mundo científico como un ejemplo del mundo ideológico gnóstico, pero presenta tales dificultades su análisis, que todavía no se ha logrado su clasificación cronológica. Por otra parte, los Salmos de Tomás, conocidos desde el año 1938, contienen una serie de textos que pueden ser muy útiles para cuestionar los orígenes de la Gnosis. No se puede menos de destacar el esfuerzo que se impone el autor de la presente obra, que es uno de los números de la colección «Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft», y el minucioso análisis que ha hecho de las obras citadas para llegar a conclusiones que al menos pueden servir de base para estudios ulteriores.

La traducción que nos da de los Salmos de Tomás es nueva y del mismo autor del libro, basándose en los trabajos anteriores de Allberrys y Säve-Söderbergh, bajo la dirección del profesor de Manchester W. Till. Después de la traducción nos presenta un estudio de cada uno de los Salmos, del cual lo más interesante acaso sea el interés de la datación cronológica de los mismos para el intento principal de su obra. Si se tiene en cuenta que nos podemos situar con estas obras en el siglo I a. C. y que guardan algunos de los Salmos un gran parentesco con el libro de la Sabiduría, quizá un documento a su vez de la Gnosis precristiana, el estudio hecho por el Dr. Adam es de una importancia excepcional en su campo. El estudio de los términos «Logos», «Gnosis», «Soter», «Syneidesis», etc., de cuño tan

marcadamente gnóstico y tan centrales en el N. T. puede dar una idea del interés del presente libro. Por otra parte, la comparación del segundo grupo de Salmos con los textos mandeos, a base de los trabajos anteriores de Säve-Söderbergh y Lidzbarski, sirve extraordinariamente para iluminar el período primero del Mandeísmo, fase antemaniquea, de antes del año 240 p. C.

El canto de la perla es de carácter épico, estilísticamente es parecido a las leyendas de José y Asenath; la última parte del mismo en el cambio de Istar y Marduk en las personas de Esther y Mardoqueo ofrece una paralelismo muy grande con el libro de Ester. Cronológicamente lo sitúa el autor en una época posterior al libro de la Sabiduría y dado el carácter de individualización y de alegorización que tiene se inclina a fijar su fecha en las vecindades de Filón; es decir, se pone como «terminus a quo» el año 50 a. C. Lingüísticamente, el siriaco que representa el canto guarda una gran afinidad con la lengua de la versión Peshitta del A. T., los Salmos de Salomón y la versión Siro-sinaítica. Todo ello mueve al autor a datar el Canto de la Perla en una época anterior a la Peshitta (que pone entre los años 70-110 p. C.), es decir, entre los años 50 y 70 p. C. Esto le sirve para hacer conclusiones de gran interés, como el considerar a Ef 5,14, dependiendo de un texto derivado a su vez del Canto de la Perla. El Canto pertenecería, por tanto, a la primera fase de la Literatura siriaca, y su aparición se podría fijar en la segunda parte del s. II, es decir, en tiempo precisamente en que se propagaba inicialmente el mensaje cristiano.

Es un prejuicio acudir a paralelos con textos mandeos cuando se trata de explicar ciertas afinidades aparentes de los pasajes del N. T.; pero no lo es menos el negar toda afinidad en nombre de un juicio general y de conjunto. Es necesario someterlos a un análisis crítico por partes para ver lo que de sí pueden dar. El trabajo del Dr. Adam es sumamente beneficoso en este aspecto. Llegando a través de los textos mandeos a un material de Gnosis precristiana, como el que el autor examina, se puede apreciar lo que fue la lucha entre la Gnosis y el Cristianismo. Por una parte los predicadores de aquella intentaron someter al Cristianismo al cuadro ideológico de la Gnosis; por otra parte, los predicadores del mensaje cristiano vieron en la Gnosis el enemigo más temible. Las formas subsiguientes de la Gnosis, representadas sobre todo en el Maniqueísmo, habrían de ser rudamente atacadas por la Iglesia. Quizá en S. Agustín se halla la paradoja del ataque y a su vez del enriquecimiento a base del Maniqueísmo en una forma muy sugerente para un estudio ulterior.

A lo largo de las páginas del Dr. Adam se puede hallar citado cuanto de mejor y más actual hay hoy día en temas de Gnosis, Mandeísmo, etc. Lo que da una gran seguridad a su modo de analizar el material que se propone. En medio de las intrincadas cuestiones que por fuerza tiene que abordar, se impone un criterio muy firme y claro. Quizá sea ello una de las grandes virtudes de este libro que aborda un tema nada fácil.

J. Díaz

REVISTA DE REVISTAS

Aevum, 33, 1959, septb.-dcbr.—V. Feri, *Solomon oppure Solon? Su una lezione dell'Om. Ez. V. 3 di Origene in latino*, pp. 526-528.—F. Feri Minuto, *A proposito di uno studio recente sull'esegesi medievale*, pp. 529-538.

American Ecclesiastical Review (The), 143, 1960, novb.—J. J. O'Rourke, *Theology and the Sensus Plenior*, pp. 301-306.

— — — —, 143, 1960, dcbr.—T. F. Stransky, C. S. P., *Saint Augustine's Use of Scripture*, pp. 376-383.

Angelicum, 37, 1960, 3-4.—P. G. Duncker, O. P., *Il Magistero della Chiesa e la critica letteraria biblica*, pp. 261-281.

Antonianum, 35, 1960, 3-4.—A. Kerrigan, O. F. M., *Jn. 19,25-27 in the Light of Johannine Theology and the old Testament*, pp. 369-416.

Bibel und Kirche, 15, 1960, septb.—*Aus der Enzyklika «Divino affiante Spiritu», Kirche und Wort Gottes*, pp. 66-67.—F. Stier, *Ich suche das Wort Gottes in der Heiligen Schrift*, pp. 68-69.—A. Stöger, *Leben aus Gottes Wort*, pp. 70-75.—B. Neunheuser, O. S. B., *Die Verkündigung des Wortes Gottes in der Liturgie*, pp. 75-78.—W. Keuck, *Die Verkündigung der Wortes Gottes in der Predigt*, pp. 79-83.—O. Knoch, *Die Verkündigung des Wortes in der Bibelstunde*, pp. 83-86.

— — — —, 14, 1959, dcbr.—W. Auer, *Jota unum aut unus apex non praeteribit a lege*, pp. 97-103.—C. Schedl, *Unheimliche Fahrt nach Palmyra*, pp. 104-107.—F. P. Seethaler, O. S. B., *Emitte agnum, Domine (Is. 16,1)*, pp. 108-111.—W. Auer, *Das Biblische Tharschisch*, pp. 112-114.

Bible et vie chrétienne, 1960, septb.-octb.—Pseudo-Hippolite, *La Croix, Arbre de Vie*, pp. 13-15.—H. van den Bussche, *L'élévation du Fils de l'homme (Jean 3,11-21)*, pp. 16-25.—J. Winandy, *Simples réflexions sur le récit de la chute originelle (Génèse 2 et 3)*, pp. 26-34.—E. Beaucamp, *Le secret d'une vie féconde (Psaume 128)*, pp. 35-45.—J. Goetteman, *L'Arbre, l'Homme et la Croix*, pp. 46-59.—A. Boutray, *Prière pour le temps de l'épreuve*, pp. 60-61.—A. Michaux, *Examen de conscience biblique*, pp. 62-64.—H. Agel, *La dimension spirituelle du gros plan*, pp. 65-70.—L. Ramlot, *Qumrân et les manuscrit du Désert. Une littérature inter-testamentaire*, pp. 71-82.

Biblica, 41, 1960, 3.—I. de la Potterie, S. J., *Jésus, roi et juge d'après Jn 19,13:* ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος, pp. 217-247.—R. Yaron, *Aramaic Deeds of Conveyance*, pp. 248-274.—I. F. M. Brayley, S. J., *«Yahweh is the Guardian of His Plantation». A Note on Is 60,21*, pp. 275-287.—E. F. Sutcliffe, S. J., *A Note on Jer 5,12*, pp. 287-290.

Bijdragen, 21, 1960, 4.—J. DE COCK, S. J., *Het symbolisme von de duif bij het doopsel van Christus* (El simbolismo de la paloma en los relatos del bautismo de Jesús), pp. 363-376.—W. BEUKEN, S. J., *Rond de chronologie van de passieweek* (En torno a la cronología de la Pasión), pp. 377-385.

Bulletin de Littérature Ecclésiastique, 61, 1960, octb.-dcbr. - H. ROUDET, *Essais sur la chronologie des «Enarrationes in psalmos» de saint Augustin*, pp. 258-286.—B. DE SOLAGES, *Mathématiques et Evangiles. Réponse au R. P. Benoit*, pp. 287-311.

Catholic Biblical Quarterly (The), 22, 1960, jul.—G. W. MACRAE, *The Meaning and Evolution of the Feast of Tabernacles*, pp. 251-276.—J. A. FITZMYER, *Some Observations on the Genessis apocryphon*, pp. 277-291.—R. E. BROWN, *Three Quotations from John the Baptist in the Gospel of John*, pp. 292-298.—E. H. MALY, *The Jotham Fable-Anti-Monarchical?*, pp. 299-305.—M. NOVAK, *The Philosophy Implicit in Biblical Studies*, pp. 306-314.—J. L. MCKENZIE, *A Response*, pp. 315-316.—R. NORTH, *Report from Palestine*, pp. 317-323.

— — — —, **22, 1960, octb.**—CH. F. CEROKE, *Is Mk 2,10 a Saying of Jesus?*, pp. 369-390.—O. LORETZ, *The Theme of the Ruth Story*, pp. 391-399.—M. J. DAHOOD, *Textual Problems in Isaia*, pp. 400-409.—J. J. COLLINS, *Reflections on Cullmann's Immortality of the Soul*, pp. 410-426.—R. BALDUCELLI, *Professor Riesenfeld on Synoptic Tradition*, pp. 416-421.—R. NORTH, *Report from Palestine*, pp. 422-429.

Ciudad de Dios (La), 76, 1960, jul.-dcbr.—O. GARCÍA DE LA FUENTE, O. S. A., *San Isidoro de Sevilla intérprete de la Biblia*, pp. 536-559.

Divinitas, 4, 1960, 3,—A. ROMEO, *L'Enciclica «Divino afflante Spiritu» e le «Opiniones Novae»* (Contra el artículo del P. Alonso Schökel publicado en La Civiltà Cattolica), pp. 387-456.—W. F. ALBRIGHT, *La Bibbia illustrata dall'archeologia*, pp. 457-505.—E. BEAUCAMP, *Osée 4-14,1. Problème de la division du texte*, pp. 548-560.—*P. Theophili Garcia ab Orbiso curriculum vitae et bibliographia*, pp. 575-578.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, 36, 1960, jul.-dcbr.—W. BURGERS, *De instelling van de Twaalf in het Evangelie van Marcus*, pp. 625-654.—R. SWAELES, *L'orientation ecclésiatsique de la parabole du festin nuptial en Mt., XXII, 1-14*, pp. 655-684.

Evangelische Theologie, 20, 1960, agto.-septb.—H. J. BOECKER, *Anklagereden und Verteidigungsreden im Alten Testament*, pp. 398-412.

— — — —, **20, 1960, octb.**—P. FOKORNY, Σῶμα Χριστοῦ *in Epheserbrief*, pp. 456-464.

Harvard Theological Review (The), 53, 1960, octb.—*R.* McL. Vilson, *«Thomas» and the Growth of the Gospels*, pp. 231-250.

Interpretation, 14, 1960, jul.—W. Quanbeck, *Theological Reorientation. The Thought of the Epistle to the Romans*, pp. 259-272.—E. Best, *Spiritual Sacrifice, General Priesthood in the New Testament*, pp. 273-299.—B. Arch, Jr. Taylor, *Decision in the Desert. The Temptation of Jesus, in the Light of Deuteronomy*, pp. 300-309.—K. Barth, *The Great Dispensation. A Sermon*, pp. 310-314.—A. M. Hunter, *Interpreting the Parables. III. The Gospel in Parable. The Men and the Crisis of the Kingdom*, pp. 315-332.

— — — —, **14, 1960, octb.**—R. H. Bryant, *Authority and the Bible*, pp. 387-399.—R. E. Gibson, *Revelation and Proclamation in the Christian Faith*, pp. 400-412.—J. L. Mays, *A Meditation on Genesis 12: 1-4*, pp. 413-420.—A. R. McLlaster, *Insights Provided by Language Structure*, pp. 421-432.—K. Barth, *A Sermon*, pp. 433-439.—A. M. Hunter, *Preaching the Parables*, pp. 440-454.

Israel Exploration Journal, 9, 1959, 3.—E. E. Urbach, *The Rabbinical Laws of Idolatry in the Second and Third Centuries in the Light of Archeological and Historical Facts, I*, pp. 149-165.—M. W. Prausnitz, *The First Agricultural Settlements in Galilee*, pp. 166-174.—M. Harel, *The Roman Road at the M'aleh Aqrabbim* (Scorpins Ascent), pp. 175-179.—I. Mendelsohn, *A Ugaritic Parallel to the Adoption of Ephraim and Manasseh*, pp. 180-183.—Y. Yadin, *Recipients or Owners: A Note on the Samaria Ostraca*, pp. 184-187.—H. Hamburger, *A New Inscription from the Caesarea Aqueduct*, pp. 188-190.—N. Tsori, *A Spindle Whorl with Hebrew Inscription*, pp. 191-192.—B. Oestreicher, *A New Interpretation of Dates on the Coins of the Procurators*, pp. 193-195.

— — — —. **9, 1959. 4.**—N. Avigad, *Excavations at Beth She'arim 1958; Preliminary Report*, pp. 205-220.—D. Ferembach, *Le Peuplement du Proche-Orient au Chalcolithique et au Bronze ancien*, pp. 221-228.—E. E. Urbach, *The Rabbinical Laws of Idolatry in the Second and Third Centuries in the Light of Archoelogical and Historical Fasts, II*, pp. 229-245.—D. H. K. Amiran, D. Nir and A. F. Schick, *The «Lake» of Dalton: Agam Dalton*, pp. 246-259.—S. E. Loewenstanm, *The Muzzling of the Tannin in Ugaritic Myth*, pp. 260-261.— J. Meyshann (Mestschanski), *An Unusual Silver Penny (Prutah) Struck by the Roman Procurator of Judea*, pp. 262-263.

— — — —, **10. 1960, 3.**—J. Naveh, *A Hebrew Letter from the Seventh Century B. C.*, pp. 129-139.—L. Y. Rahmani, *Roman Tombs in Shmuel ha-Navi Street, Jerusalem*, pp. 140-148.—H. J. Katzenstein, *The Royal Stward (Asher, al ha-Bayith)*, pp. 149-154.—Y. Karmon, *An Analysis of Jacotin's Map of Palestine, I*, pp. 155-173.—Varia, S. Talmon, מחמה אבי בית־לכב המה הקינים הקאים (En torno a la versión y exégesis de I cron. 2,55 que Bover-Cantera traducen: Estos son quíneos, que vinieron de Jamat padre de la casa de Rekab), pp. 174-180.

Jewish Quarterly Review (The). 51, 1960, 3.—S. Yeivin, *Did the Kingdoms of Israel have a maritime policy?*, pp. 193-228.—H. Nibley, *Christian envy of the temple*, pp. 229-240.—S. J. Sierra, *The literary influence of G. B. Guarini's Pastor fido on M. H. Luzzatons Migdal'oz*, pp. 241-255.—M. L. Wilensky, *Thomas Barlow's and John Dury's attitude towards the readmission of the jews to England*, pp. 256-268.—S. M. Stern, *Some un published poems by al-harizi*, pp. 269-276.—L. Nemoy, *Karaite liturgy and synagogue worship*, pp. 277-279.—A. Mordell, *Saga of American Jewry*, p. 279.—Y. Gutman, *Jewish history in the light of papyrology*, pp. 279-285.

— — — —, **50, 1960, 1.**—S. Zeitlin, *Queen Salome and King Jannaeus Alexander*, pp. 1-33.—S. D. Goitein, *Geniza papers of a documentary character in the Gaster collection of the British Museum*, pp. 34-46.—S. Tobias Lachs, *An Egyptian festival in canticles rabba*, pp. 47-54.—M. Ben-Horin, *The ultimate and the mystery*, pp. 55-71.—S. B. Hoenig, *Megillath Midbar Yehuda*, pp. 72-78.—M. Whiteman, *American Jewish History*, pp. 79-82.

— — — —, **51, 1960, 2.**—H. A. Wolfson, *The pre-existent Angel of the magharians and al-Nahawandi*, pp. 89-106.—F. Zimmermann, *Underlying documents of IV Ezra*, pp. 107-134.—S. Zeitlin, *The offspring of intermarriage*, pp. 135-140.—M. Ben-Horin, *Critical Notes: The ultimate and the mystery*, pp. 141-156.—S. Zeitlin, *Recent literature on the dead sea scrolls: the sicarii and the zealots*, pp, 156-169.

Journal of Biblical Literature, 71, 1960, septb.—J. Muilenburg, *The son of man in Daniel and the Ethiopic Apocalypse of Enoch*, pp. 197-209.—T. R. Roscché, *The words of Jesus and the future of the «Q» hypothesis*, pp. 210-220.—J. W. Hannah, *The setting of the Ignatian long recension*, pp. 221-238.—J. B. Tyson, *Jesus and Herod Antipas*, pp. 239-246.—O. J. F. Seitz, *«What do these stones mean?»*, pp. 247-254.—N. M. Watso, *Some observations on the use of* Δικαιοω *in the septuagint*, pp. 255-266.—P. L. Hammer, *A comparision of klëronomia in Paul and ephesians*, pp. 267-272.—M. Greenberg, חדש *in Exodus 20/20 and the purpose of the sinaitic theophany*, pp. 273-276.

Journal of Semitic Studies, 5, 1960, jul.—R. G. Boling, *«Synonymous» parallelism in the Psalms*, pp. 221-255.—C. C. Forman, *Koheleth's use of Genesis*, pp. 256-263.—J. Heinemann, *Prayers of Beth Midrash Origin*, pp. 264-280.

Lumière et Vie, 9, 1960, septb.-octb.—H. Schlier, *L'État selon le Nouveau Testament*, pp. 99-122.—Chr. Larcher, O. P., *L'origine divine du pouvoir d'après les Livre de la Sagesse*, pp. 84-98.

Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos, 9, 1960, 2.—D. Gonzalo Maeso, *¿Es el hebreo bíblico una lengua pobre?*, pp. 3-16.—P. P. Recuero, *Los personajes del «Libro de Ester» e historia de los cinco principales, según la exégesis rabínica*, pp. 17-52.—R. Lieb, *Religiöser Humor im «Lazarillo de Tormes»*, pp. 53-57.—A. Domínguer Ortiz, *Una provisión de Felipe II en favor de los*

conversos de Navarra, pp. 59-63.—I. R. Molho, *Notas sobre las comunidades judías de la Diáspora*, pp. 65-79.

Nouvelle Revue Théologique, 82, 1960, septb.-octb.—A. Feuillet, P. S. S., *Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie (Jn 6)*, pp. 803-822.

Orient Syrien L', 5, 1960, 4.—T. Jansma, *Une homélie anonyme sur la création du monde*, pp. 385-400.

Orientalia Christiana Periodica, 26, 1960, 2.—M. Aubineau, S. I., *Une Homélie de Théodote d'Ancyre sur la Nativité du Seigneur*, pp. 221-250.—R. J. Loenertz, O. P., *Le chancelier impérial à Byzance au XIV et au XIII siècle*, pp. 275-300.—M. J. Rondeau, *Le commentaire sur les Psaumes d'Evagre le Pontique*, pp. 307-348.

Recherches de Théologie ancienne et médiévale, 27, 1960, jul.-dcbr.—Gloriex, *Les Lectiones duae super Marcum de Gerson*, pp. 344-356.

Revue Biblique, 67, 1960, jul.—S. Légasse, O. F. M. Cap., *La Révélation aux* NHIIIOI, pp. 321-348.—M. Hubert, O. P., *L'architecture des lettres aux Sept Églises* (Apoc., ch. II-III), pp. 349-353.—J. T. Milik, *Notes d'épigraphie et de topographie palestiniennes* (suite), pp. 354-367.

Revue de Qumran, 3, 1960, novb.—S. Talmon, *The «Manual of Benedictions» of the Sect of the Judaean Desert*, pp. 475-500.—E. W. Bush, *Evidence from Milhamah and the Masoretic Text for a Penultimate Accent in Hebrew Verbal Forms*, pp. 501514.—J. Carmignac, *Étude sur les procédés poétiques des Hymes*, pp. 515-532.—H. A. Butler, *The Chronological Sequence of the Scrolls of Qumran Cave One*, pp. 533-539.—E. F. Sutcliffe, *The Rule of the Congregation (1 Q S a) II, 11-12: Text and Meaning*, pp. 541-547.—J. Carmignac, *Compléments au texte des Hymnes de Qumrân*, pp. 549-558.—R. H. Gundry, לממילם *1 Q Isaiah a 50, 6 and Mark 14,65*, pp. 559-567.—M. Treves, *On the meaning of the Qumran Testimonia*, pp. 569-571.

Revue de Théologie et de Philosophie, 10, 1960, 3.—M. Kohler, *Des fleuves d'eau vive. Exégèse de Jean 7: 37-39*, pp. 188-201.

Revue Thomiste, 60, 1960, jul.-septb.—F. M. Braun, O. P., *L'Évangile de S. Jean et les grandes traditions d'Israel*, pp. 325-363.—M. L. Ramlot, *Chronique d'Ancien Testament*, pp. 453-470.

— — — —, 60, 1960, octb.-dcbr.—M. L. Ramlot, *Chronique d'Ancien Testament*, pp. 586-613.

Sacra Doctrina, 5, 1960, 4.—B. Prete, O. P., *Senso e valore del miracolo nei vangeli*, pp. 317-351.

Scriptorium, 14, 1960, 2.—J. DE SAVIGNAC, *Les fragments du papyrus Bodmer II de l'Evangile johannique*, pp. 333-338.—L. BIELER, *Chester Beatty Manuscripts*, pp. 338.

Theological Studies, 21, 1960, septb.—J. O'CONNELL, S. J., *The Concept of Commandment in the Old Testament*, pp. 351-403.—C. VOLLERT, S. J., *The Eucharist, Quests for Insights from Scripture*, pp. 404-443.

Theologie und Glaube, 50, 1960, 5.—J. SCHARBERT, *Die Fürbitte in der Theologie des Alten Testamentes*, pp. 321-338.

Thomist (The), 22, 1960, octb.—C. STUHLMUELLER, C. P., *Catholic Biblical Scholarship and College Theology*, pp. 533-563.

Trierer Theologische Zeitschrift, 69, 1960, 4.—U. HORTS, *Das Verhältnis von Schrift und Tradition nach Melchior Cano*, pp. 207-223.

— — — —, 69, 1960, 5.—R. HAUBST, *Wort Gottes und Theologie*, pp. 257-274.—J. GNILKA, *«Bräutigam» spätjüdisches Messiasprädikat?*, pp. 298-301.

Zeitschrift für Katholische Theologie, 81, 19660, 3.—J. SCHMID, *Moderne Bibelübersetzungen*, pp. 290-332.

Zeitschrift für Theologie und Kirche, 57, 1960, 2.—A. WEISSER, *Samuel und die Vorgeschichte des israelitischen Königtums*, pp. 141-161.

— — — —, 57, 1960, 3.—G. KLEIN, *Galater, 2,6-9 und die Geschichte der Jerusalemer Urgemeinde*, pp. 275-295.—E. FUCHS, *Die Theologie des Neuen Testament und der historische Jesus*, pp. 296-301.—H. LIEBING, *Historisch-kritische Theologie* (Zum 100. Todestag Ferdinand Christian Baurs am 2. Dezember 1960), pp. 302-317.

LIBROS RECIBIDOS

*De la BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS. Alfonso XI, 4. Madrid.

LUIS ARNALDICH, O. F. M., *Biblia Comentada*. II. *Libros históricos del Antiguo Testamento*.—Madrid, 1961.—135 × 200 mm., XII + 1093 págs. + 7 mapas.

*De EDITIONS DU CERF. 29, Boulevard Latour-Maubourg. París.

PIERRE BENOIT, O. P., *Exégèse et Théologie I*.—París, 1961.—140 × 230 mm., XI + 416 págs.

PIERRE BENOIT, O. P., *Exégèse et Théologie II*.—París, 1961.—140 × 225 mm., 451 págs.

ROMANO GUARDINI, *Psaumes et Fêtes*.—París, 1961.—125 × 165 mm., 274 págs.

*De FORDHAM UNIVERSITY PRESS. New York.

MICHAEL HURLEY, S. J., *Scriptura Sola. Wyclif and his Critics* (Pontificia Universitas Gregoriana).—New York, 1960.—175 × 250 mm., 78 págs.

*De KAISER VERLAG. München (Alemania).

GERHARD VON RAD, *Theologie des Alten Testament*, Band II. *Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*.—München, 1961.—155 × 240 mm., 458 páginas.

*Del PONTIFICIO INST. BIBLICO de Roma.

STANISLAO LYONNET, S. J., *De Peccato et Redemptione* II. *De Vocabulario Redemptionis* (Theologia Biblica Novi Testamenti).—Roma, 1960.—155 × 240 mm., 148 páginas.

*Del REAL MONASTERIO DE SAN LORENZO DEL ESCORIAL (Madrid).

OLEGARIO GARCÍA DE LA FUENTE, O. S. A., *Los Dioses y el pecado en Babilonia*, Biblioteca «La Ciudad de Dios».—San Lorenzo del Escorial, 1961.—165 × 250 páginas.

*De EDIT. WALTER DE GRUYTER & CO. Berlín.

PAUL WINTER, *On the trial of Jesus* (Studia Judaica. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums. Band. I.).—Berlín, 1961.—160 × 235 mm., 216 págs.

ESTUDIOS

La libertad en el mundo contemporáneo de San Pablo[1]

«De origen judío, nacido en Tarso, ciudadano romano» —he ahí el carnet de identidad, que S. Pablo ha redactado de sí mismo (*Act.* XXI, 37-39; XXII, 3,26-28). Estos términos descubren las zonas de influencia cultural que han determinado la formación humana del Apóstol. A esos diversos medios debe la lengua y sus formas de expresión; según los conceptos y costumbres del medio ambiental se conforma fácilmente su espíritu. Y de ellos se sirve para exponer con mayor claridad los misterios de la gracia y de la vida cristiana (2).

San Pablo vivió en contacto con el rabinismo: en su familia, en la escuela de Tarso y en la sinagoga, el pensamiento judío entró de lleno en su alma. Su intimidad más profunda estaba modelada por los principios ancestrales de la religión israelita y las corrientes religiosas vinculadas al judaísmo (3).

Pero la vida de S. Pablo se mueve más ampliamente dentro del mundo griego. Tarso, su patria, rivalizaba en prestigio cultural con Alejandría, Antioquía o Atenas (4). Era entonces cuna de Atenodoro

---

(1) El presente artículo forma parte de un trabajo de tesis doctoral, «El descubrimiento de la libertad por San Pablo», que en su día se publicará enteramente. Hoy avanzamos este estudio como preliminar a otro u otros dos artículos que publicaremos en esta misma REVISTA, sobre la ἐλευθερία paulina.

(2) Cf. H. J. CADBURY: *The Book of Acts in history*. New York, 1955

(3) Aprendió la exégesis bíblica a los pies de Gamaliel, pero se liberó de las sutilezas rabínicas, dando un puesto central al misterio de Cristo. J. BONSIRVEN: *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne* (París, 1939), pp. 348-350.

(4) ESTRABÓN, en su *Geografía* da preeminencia científica a Tarso sobre Atenas y Alejandría (XIV, c. V, 13,14). Cf. H. BOEHLIG: *Die Geisterkultur von Tarsus im augusteischen Zeitalter*. Göttingen, 1913; A. STEINMANN: *Zum Werdegang des Paulus, die Jugendzeit in Tarsus*. Freibug in Br., 1928.

y de Néstor, preceptores insignes de Augusto y Tiberio respectivamente. El espíritu helenístico impregnaba toda la vida, desde la lengua y la religión hasta las costumbres domésticas, los deportes y el comercio. La juventud acudía a los cursos en que estoicos y epicúreos exponían sus ideas en lecciones interminables, llevadas a veces a las calles y a las plazas.

Pablo no puede permanecer extraño a esta efervescencia intelectual: griegos, romanos y egipcios se encuentran e intercambian sus ideas. El futuro Apóstol se familiariza con el griego aprendido en el trato con sus compatriotas, en la calle, en el comercio o en la sinagoga, donde se lee la Biblia según la versión de los LXX. Particularmente observa con una intuición maravillosa las diversas manifestaciones de la vida humana, las ceremonias religiosas en honor de los dioses, el trato de los esclavos, las competiciones en el estadio, las representaciones de teatro y las maniobras militares... Este mundo humano le interesa mucho más que la naturaleza o la vida del campo (5).

Más adelante, a través de sus viajes, Pablo continúa instintivamente esta fina observación del mundo griego. Y aún sintiendo una fuerte repugnancia hacia la filosofía, llegará a emplear la lengua y los conceptos de su siglo, para facilitar a sus oyentes la inteligencia del misterio de Cristo. A todos esos elementos profanos les penetra de un contenido religioso nuevo, elaborado a la luz de la fe evangélica.

Dentro de estas perspectivas y como preludio a un estudio netamente paulino, expondré unas reflexiones sobre un elemento clave en la vida e ideología contemporánea del Apóstol: la libertad, gloria del ciudadano y del sabio griego. Para comprender mejor el alcance de este privilegio adelantaré unas notas sobre la esclavitud.

I. El ΔΟΥΛΟΣ en Grecia y en Roma

La esclavitud era una de las instituciones más generalizadas y constantes de la antigüedad. Apareció en Grecia ya en los tiempos homéricos como inseparable del orden del mundo querido por los dioses (6). En la práctica era el resultado de la violencia y de la

(5) F. Prat: *Théologie de saint Paul* (París, 1938), I, pp. 15-16.

(6) Max Pohlens: *Griechische Freiheit, Wesen und werden eines lebensideals* (Heidelberg, 1955), p. 7.

guerra, que multiplicaban los prisioneros y favorecían su comercio. En esta época primitiva no se emplea el término δοῦλος, que aparece por primera vez en Hiponax de Efeso a fines del siglo VI (7); se utilizan en cambio formas derivadas y otras como δαμῶς, δαμάω y δάμνημι. Pero el contenido ha quedado ya definido: el esclavo está al servicio incondicional de su señor, que tiene sobre él poder de vida y de muerte (8).

El colonialismo del siglo VII y, sobre todo, las guerras médicas engrosaron esas masas de rebaños humanos, desprovistos de todo derecho (9). Según Platón, el esclavo es un ser inferior, en quien habita un alma dominada por el θύμος; es como una herramienta en manos del propietario (10), un elemento indispensable destinado a liberar al ciudadano del trabajo manual, de forma que éste pueda dedicarse exclusivamente al gobierno de la Polis (11).

Aristóteles vuelve a insistir sobre la necesidad de estos instrumentos animados (12), que liberen al sabio de ocupaciones inferiores en beneficio del trabajo del espíritu (13). Sostiene, incluso, que hay hombres que son esclavos por naturaleza (14), seleccionados desde su nacimiento para esta categoría social (15). El esclavo es un capital viviente, κτῆμά τι ἔμψυχον (16), que difiere poco de los animales (17).

---

(7) E. Benveniste: en «Revue des Etudes latines» (1932), p. 438.

(8) W. L. Westermann: *The slave systems of Greek and Roman antiquity* (Philadelphia, 1955), p. 3. Esta obra contiene el mejor estudio histórico hecho sobre la esclavitud, desde los tiempos homéricos hasta Justiniano.

(9) La población de Atenas estaba integrada por 20.000 ciudadanos, 10.000 metecos y 400.000 esclavos. J. Dutilleul: art. «*Esclavage*», en el *D. T. C.*, IX, col. 457. Otros autores señalan cifras más prudentes. El precio de adquisión era insignificante: P. Foucart lo fija en 5 ó 6 minas como media: *Mémoire sur l'affranchissement des esclaves par forme de vente à une divinité, d'après les inscriptions de Delphes* (París, 1867), p. 48. Cf. A.-J. Festugiere: *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur* (París, 1935), I, p. 37.

(10) *Leyes*, 776 *b*-778 *a*; 868 *c*.

(11) *Leyes*, 776 *e*.

(12) *Pol.* I, 2,4; 5,7, 1253-1254. «El esclavo es a su señor como el cuerpo al alma o el instrumento al artista». *Mor. Eud.* VII, 9,2. 1241.

(13) *Oecon.* I, 5,1-6, 1344.

(14) Ὁ μὲν δοῦλος τῶν φύσει *Pol.* I, 5,10 1260; cf. I, 2 8 10 1254; VII, 2,9, 1325.

(15) *Pol.* I, 5,10, 1260; I, 2,7, 1253.

(16) *Pol.* I, 2,4 1253.

(17) *Pol.* I, 2,14 1254.

Carece de actuación personal, reemplazada por la de su señor (18); está privado de todo derecho, ya que el derecho sólo se da entre iguales (19).

Así, en la práctica, el esclavo, desprovisto de su propia personalidad, debía adoptar la religión de su propietario, quien le imponía un nombre a capricho y aseguraba su dominio sobre él con otros signos exteriores. Dependencia tan absoluta que alcanzaba hasta el derecho al matrimonio y la propiedad del esclavo: podía privársele de estos derechos.

La esclavitud sobrevivió durante los siglos posteriores al helenismo, en el imperio romano y más adelante incluso. En los puertos del mundo romano y en las grandes ciudades sobre todo, seguían amontonándose estas masas de desdichados. La mitad de la población romana después de las guerras púnicas estaba integrada por esclavos (20). Toda familia disponía de alguno y sus deberes para con ellos se reducían a cuidar de su sustento (21). Pues el esclavo estaba desprovisto de todo derecho, *servile caput nullum jus habet*, era un objeto, *res mancipii*, sin dignidad humana, valorado como una mercancía y tratado sin consideración (22). La literatura contemporánea

---

(18) Ὁ μὲν γὰρ δοῦλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν. *Pol.* I, 5,6, 1259; cf. I, 2,13, 1254. Se afirma que es propio del esclavo τὸ ζῆν μὴ ὡς βούλεται. *Pol.* VI, 1,7, 1317.

(19) En diversas ocasiones repite ARISTÓTELES la misma idea: Φιλία δ'οὐκ ἔστι πρὸς τὰ ἄψυχα οὐδὲ δίκαιον ἀλλ' οὐδὲ πρὸς ἵππον ἢ βοῦν, οὐδὲ πρὸς δοῦλον ᾗ δοῦλος. οὐδὲν γὰρ κοινόν ἐστιν ὁ γὰρ δοῦλος ἔμψυχον ὄργανον, τὸ δ'ὄργανον ἄψυχος δοῦλος *Eth. Nic.* VIII, 13,6, 1161 *b*. Τις μὲν οὖν ἡ φύσις τοῦ δούλου καὶ τίς ἡ δύναμις ἐκ τούτων δῆλον· ὁ γὰρ μὴ αὑτοῦ φύσει ἀλλ'ἄλλου .. Ἄλλου δ'ἐστὶν ἄνθρωπος, ὃς ἂν κτῆμα ᾖ ἀνθρωπος ὤν. Κτῆμα δὲ ὄργανον πρακτικὸν καὶ χωριστόν *Pol.* I, 2,7, 1254. Los esclavos no saben lo que es la felicidad, ni una vida libremente escogida. *Pol.* III, 5,10, 1280.

(20) En el año 167 a. J. C., los romanos vencedores en Epiro vendieron como esclavos a 150.000 habitantes de esta provincia, todos ellos prisioneros de guerra. TITO LIVIO, 45,34; cf. P. FOUCART, *o. c.*, p. 48.

(21) MARCIAL se ríe del amo que no posee más que un esclavo (XII 97) A veces su número es considerable con el fin de satisfacer los caprichos de la señora de la casa. Cf. U. E. PAOLI: *Vita Romana. La vie quotidienne dans la Rome antique*. Ed. Franc. por J. Rebertat, París, 1955, pp. 211-225. Un libro clásico sobre los esclavos en el imperio romano es el de P. ALLARD: *Les esclaves chrétiens depuis les premiers temps de l'Eglise jusqu'à la fin de la domination romaine en Occident*, 3.ª ed., París, 1900.

(22) Una inscripción del s. I a. J. C. dice: Heic situs sum Lemiso quem numquam nisi mors feinivit labore. A.-J. FESTUGIERE. *o. c.*, I, p. 112. El anecdotario es escalofriante: Antonio y Cleopatra probaron sus venenos en sus esclavos.

se hace eco de este menosprecio: el esclavo es un objeto del inventario de su señor (23); no puede oponerse a la orden recibida (24), ni incluso al trato injusto (25).

Sin embargo, en Roma surgieron los grandes defensores de esta casta social: los estoicos Séneca, Epicteto y Marco Aurelio rehabilitaron su condición humana (26). Más aún, se dieron casos y no excepcionales, en que el esclavo, sobre todo de cierto nivel intelectual, era apreciado y tratado con afecto. La literatura y la epigrafía hablan elocuentemente de las relaciones de amistad entre amos y esclavos, que concluían a menudo en la liberación (27). Séneca llama a los esclavos «humildes amigos», a quienes se debería exigir sólo lo que Dios quiere, respeto y amor (28).

Pero los agraciados con esta benevolencia fueron pocos. La gran mayoría continuó soportando durante toda su vida la ignominia y opresión de su condición servil (29).

Cf. E. CHENON: *El papel social de la Iglesia* (trad. de S. Abascal. México, 1946) p 33.

(23) «Nunc dicam agri quibus rebus colantur. Quas res alii dividunt in duas partes, in homines et adminicula hominum, sine quibus rebus colere non possunt. Alii in tres partes instrumenti, genus vocale, et semivocale et mutum. Vocale, in quo sunt servi, semivocale, in quo sunt boves, mutum, in quo sunt plaustra». VARRON: *De re rustica*, I, 17.

(24) Como tampoco puede hacer favor alguno. Dice Séneca: «Beneficium enim id est, quod quis dedit, quum illi liceret et non dare: servus autem non habet negandi potestatem: ita non praestat, sed paret; nec, id se fecisse jactat, quod non facere non potuit». *De Ben.* 3,19.

(25) U. E. PAOLI: *o. c.*, pp. 217-218.

(26) «Servi sunt —afirmaba Séneca— Imno homines. Servi sunt? Imno contubernales. Servi sunt? Immo conservi; si cogitaveris tantumdem in utrosque licere fortunae». *Ep.* 47.

(27) A.-J. FESTUGIERE: *o. c.*, pp. 136-137; U. E. PAOLI: *o. c.*, p. 216; J. CARCOPINO: *La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'empire* (París, 1956), pp. 76-79.

(28) *Ep.* 47; cf. *De Benef.* III, 20.

(29) Debido a este concepto del esclavo jamás el mundo greco-romano designa sus relaciones con la divinidad como una δουλεία de contenido religioso. El pueblo consideraba a los dioses como familiares, unidos al hombre por lazos de sangre; los contactos con la divinidad se presentan más bien como una φιλία. K. H. RENGSTORF, art. δοῦλος, *TWNT*, I, pp. 267-268.

II. La liberación del esclavo por la divinidad en los templos griegos

Fueron diversos los sistemas jurídicos de liberación empleados en la antigüedad. En general obedecían a las leyes del Estado o a disposiciones testamentarias. Como el esclavo era propiedad absoluta de su amo, a éste correspondía plenamente el derecho de manumisión. Era una gracia tan grande que, si no concedía paridad de derechos con el ciudadano de nacimiento, al menos importaba el señorío y autonomía sobre su persona y acciones: la liberación era una auténtica creación jurídica (30).

Un caso típico de liberación, de gran interés para nuestro trabajo, era aquél en que el esclavo obtenía su libertad por mediación de la divinidad (31). De él hablan las numerosas actas de liberación encon-

---

(30) A.-J. Festugiere, *o. c.*, I, pp. 117 y 130. En el apogeo del imperio las liberaciones fueron más frecuentes y los derechos adquiridos totales. J. Carcopino: *o. c.*, pp. 79-81. En Esparta a los libertos se les llamó νεοδαμώδεις, nuevos habitantes; pero ordinariamente se les designaba con el nombre de ἀπελεύθεροι o ἐξελεύθεροι, y su situación jurídica igualaba a la de los metecos.

(31) Ya la simple admisión en los misterios devolvía al esclavo la consideración y el trato correspondientes al hombre libre, si bien quedaba vinculado aún a su antiguo amo para ciertos servicios. V. Magnien: *Les mystères d'Eleusis* (París, 1929), pp. 150-151.

En relación con los misterios paganos me permito una simple alusión a una liberación interior lograda por ellos, que comprendía a la vez la purificación de las faltas cometidas y sobre todo la evasión del poder angustioso del Destino.

Uno de los sentimientos más fuertes y trágicos de la sociedad griega era la creencia en una fuerza exterior que igualaba o incluso superaba a la de dios, la naturaleza o la providencia. Los órficos la llamaban *ανάγκη* y los estoicos εἱμαρμένη. Ley del cosmos o fatalidad omnipotente, que lo regulaba todo, las causas y los efectos, hasta los menores detalles. Los filósofos de la Stoa aseguraban al sabio la victoria sobre estas fuerzas exteriores e ineludibles mediante su aceptación libre y gozosa, por una superación de sí mismo dentro de este determinismo. D. Amand: *Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque* (Louvain, 1945) pp. 6-11.

Pero semejante triunfo era privilegio de unos pocos. La masa, asediada por una impresión de fatalismo astrológico topoderoso, acudía a las prácticas mágicas, a fin de escapar a las leyes intransigentes del Destino o, al menos, asegurar la inmortalidad. Corría a los centros, en que se celebraban los misterios y se sometía espontáneamente a diversos ritos significativos, oraciones, sacrificios e

tradas en Delfos a partir del año 200 antes de J. C. (32). Estos escritos son copia del texto grabado sobre los muros del templo délfico y aluden a una venta ficticia hecha a la divinidad. Los protocolos encontrados adoptan una forma idéntica, más o menos acabada. Bastará con reproducir un modelo:

Ἄρχοντος Μενεστράτου, μηνὸς Ποιτροπίου ἐπὶ τοῖσδε ἀπέδοτο Πατρέας Ἀνδρονίκου καὶ Δαμότιμος Δελφοὶ τῶι Ἀπόλλωνι τῶ Πυθίωι σῶμα γυναικεῖον αἳ ὄνομα Ἡρακλήα, τιμᾶς ἀργυρίου μνᾶν τριῶν, καὶ τὰν τιμὰν ἔχοντι πᾶσαν, καθὼς ἐπίστευσε Ἡρακλήα τῶι θεῶι τὰν ὠνάν, ἐφ' ὥιτε ἐλευθέρα εἶμεν καὶ ἀνέφαπτος ἀπὸ πάντων τὸμ πάντα χρόνον ποιέουσα ὅ κα θέλῃ καὶ ἀποτρέχουσα οἷς κα θέλῃ...(33).

---

invocaciones, que reducían a las divinidades y les permitían ponerse en comunicación y unión con ellas. De esta forma, los iniciados lograban su liberación, pues la libertad era patrimonio de los dioses —ἐλεύθερος γὰρ οὔτις ἐστὶ πλὴν Διός, (Esquilo: *Prometeo*, 50)— y ciertas divinidades se reconocían σωτῆρες de los hombres. Después de estos ritos, los «místicos» se sentían libres de la angustia del Destino, y si no les acompañaba la felicidad temporal, podían, al menos, esperar una suerte personal más confortable en el otro mundo. Cf. A.-J. Festugiere: *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile* (2.ª ed., París, 1932), pp. 118 119 y 161 165; id.; *La révélation d'Hermès Trismégiste* (París, 1944), I, p. 83; C. K. Barrett: *The New Testament Background: selected documents* (2.ª ed., Londres, 1957), pp. 91-104.

No me detendré a considerar estas prácticas extrañas, que, a pesar de su extensión en el mundo pagano en la época helenística, apenas sí influyeron en la religión cristiana. Tal es la opinión de los católicos frente a ciertas teorías protestantes que sostienen lo contrario, por ejemplo R. Bultmann: *Das Urchristentum* (Zurich, 1949), p. 219. En efecto, los misterios no aseguraban la liberación del pecado, ni un cambio interior en el sujeto; el baño y los ritos purificatorios no eran más que símbolos, que garantizaban un destino agradable en la otra vida. Pero la idea de una verdadera salvación, como la de un rescate pagado por la divinidad, falta en estas fórmulas estereotipadas. Sobre este problema véase M.-J. Lagrange: *La régénération et la filiation divine dans les mystères d'Eleusis*, en R. B. (129), pp. 157-217; id., *Critique historique, I, Les mystères: l'Orphisme* (París, 1937), p 219; E. Jacquier: *Les mystères païens et saint Paul*, en «Dict. Apol. de la Foi Cath.», III, col. 1001-1003; S. Lyonnet: *Hellenisme et Cristianisme, à propos du Theologisches Wörterbuch*, en «Biblica», 1945. pp. 115-132; K. Pruemm: art. «*Mystères*», en «D. B. S.», fasc. XXX, col. 159-160.

(32) Pueden verse diversos ejemplos en W. Dittenberger: *Sylloge Inscriptionum Graecarum* (Leipzig, 1900), nn. 845 a 862. Semejantes liberaciones se practicaban también en otros templos griegos, v. gr. en el de Esculapio en Stiris y en Elatea, el de Serapis en Queronea, de Baco en Naupacta, de Minerva en Daulis etc., P. Foucart: *o. c.*, p. 43.

(33) Doy la traducción: «Bajo el arcontado de Menestratos, en el mes de Poitropios, según las condiciones siguientes, Patreas, hijo de Andrónico y Damótimo, oriundos de Delfos, han vendido a Apolo Pitio una mujer esclava, llamada Heraclea al precio de tres minas de plata (y ellos han recibido todo este rescate),

Se precisaban luego las cauciones y los garantes, y por fin se inscribía el nombre de los testigos, sacerdotes y arcontes presentes al acto.

No se trataba de una consagración; era tan sólo una venta, de carácter imaginario, pues el comprador recibía al esclavo únicamente para darle libertad (34). El esclavo depositaba simbólicamente en la caja del templo el precio de su rescate, y el dios entregaba ese dinero al dueño, pues el δοῦλος, desprovisto de personalidad jurídica, no podía realizar directamente la transacción. De hecho el contrato revestía un carácter eminentemente religioso: el nuevo liberto era considerado como propiedad de Dios. Su libertad era amplia y defendida con garantías extraordinarias. Señor de sí mismo, nadie podía en adelante poner la mano sobre él, pudiendo actuar a su antojo, ir donde quisiera, sin verse sujeto a una residencia o a deseos de otra persona. Es verdad que, según el carácter del contrato, podía el vendedor imponer una serie de restricciones a la liberación total; que a veces, incluso, a falta de una ley que precisara las limitaciones, el capricho, interés o necesidad del propietario se aprovechaba de estos contratos (35). Mas, a lo sumo, ese poder de retención se reducía al usufructo del antiguo esclavo: éste, una vez rescatado, no podía ser revendido, pues su propietario no era ya su antiguo señor, sino dios (36). Ni podía ser maltratado: ello equivaldría a torturar a un ser libre.

Esta nueva posición social se reflejaba mejor aún en las garantías, que acompañaban al acto de venta: el liberto podía defenderse contra cualquier agresión injusta con los mismos derechos que el hom-

---

conforme a la misión confiada al dios por Heraclea: Heraclea será libre e independiente de todos para siempre, haciendo lo que quiera y yendo a donde quiera...» Tomado de G. DAUX: *Delphes au Ilème, et au Ier, siècles depuis l'abaissement de l'Etolie jusqu'à la paix romaine, 191-31 av. J. C.* (París, 1936), pp. 49-50. Cf. otros ejemplos en el *Sylloge* de W. DITTENBERGER; A. DEISSMANN: *Licht von Osten* (Tübingen, 1908), pp. 234-238, y C. K. BARRETT: *o. c.*, p. 52, han comentado uno de esos modelos.

(34) Cf. P. FOUCART: *o. c.*, p. 15.

(35) Por ejemplo se disponía de la herencia, del porvenir de los hijos del liberto, del pago oportuno de su rescate definitivo; sobre todo el amo cuidaba de asegurar la protección y ornato de su sepultura.

(36) En efecto el esclavo había sido rescatado con la condición expresa de llegar a ser libre: ἐπ' ἐλευθερίᾳ. W. DITTENBERGER: *o. c.*, n. 845; G. DAUX observa que esta fórmula no es frecuente, pero es significativa (*o. c.*, p. 53). San Pablo empleará una expresión parecida en la carta a los Gálatas, V, 1.

bre libre (37), y el agresor era sentenciado y multado. Se podía incluso tomar parte en su defensa, pues era reivindicar los derechos de la divinidad a la que pertenecía el liberto. Esta protección era un deber especial del vendedor y del garante, en virtud del contrato sagrado; deber que se extendía a sus familiares y herederos. Y la autoridad civil podía exigir el cumplimiento de estas obligaciones.

Toda esta minuciosa protección, que han recogido las mencionadas actas, subraya una vez más el sentido del acto: eran favores debidos no al aprecio del esclavo, que nada merecía, sino a la divinidad, con la que se negociaba. Y en virtud de este sentimiento religioso los rescates se multiplicaron a precios ínfimos y fueron siempre bien garantizados. El liberto se sentía colocado bajo un patronazgo divino.

Más adelante señalaremos el paralelismo entre las fórmulas aquí empleadas y las que encontramos en los escritos paulinos, sobre todo en la epístola a los Galatas, V, 1, y en la primera a los Corintios, VI, 20 y VII, 21-22.

III. Grecia y Roma bajo el signo de la libertad: libertad política y libertad moral

Nada tan opuesto a la psicología griega como la esclavitud: es indigno de un griego δουλεύειν ὁτῳοῦν. Por el contrario, la ἐλευθερία es el bien supremo y cuasi esencial del verdadero heleno. Ya lo decía una inscripción del siglo III a. de J. C., descubierta en Priene: «No hay bien mayor para el griego que la libertad» (38). Los estrategas atenienses arengaban al combate con estas palabras: «Vamos a luchar contra el peor de todos los males, la esclavitud, que se cierne sobre nosotros; no conocemos bien más bello para los hombres que la libertad» (39).

---

(37) Después de la venta a Apolo, el esclavo era designado con la forma ὡς ἐλεύθερον ὄντα. ἐλευθέραν οὖσαν. W. Dittenberger: *o. c.*, nn. 849, 852, 857, etc.

(38) Max Pohlenz: *o. c.*, p. 113.

(39) Κακῶν τὸ βαρύτατον, ἄνδρες σύμμαχοι, δουλείαν ἐπιφερομένην ἀπωσώμεθα· τοῦ καλλίστου τῶν ἐν ἀνθρώποις ἀγαθῶν, ἐλευθερίας, μὴ περιίδωμεν. ἥδ' ἐστὶν ἀρχὴ καὶ πηγὴ τῆς εὐδαιμονίας, ἀφ' ἧς αἱ κατὰ μέρος ῥέουσιν ὠφέλειαι (Philon: *Quod omnis probus liber sit*, 139). Eurípides, dice por su parte: τοὐλεύθερον γὰρ ὄνομα παντὸς ἄξιον, κἂν σμίκρ' ἔχῃ τις, μεγάλ' ἔχειν νομίζεται (*Fragm.* 275-3-4). Y Jenofonte en *Memorabilium*, IV, 5,2: Εἰπέ μοι, ἔφη ὁ Σωκράτης, ὦ Εὐθύδημε, ἆρα καλὸν καὶ μεγαλεῖον νομίζεις εἶναι καὶ πόλει κτῆμα ἐλευθερίαν; Ὡς οἷόν τέ γε μάλιστα, ἔφη.

Los escritos de Homero atribuyen la dignidad de hombre libre únicamente a los reyes y jefes, dueños de sí y con plenitud de derechos (40).

La Grecia de Pericles anunció la resurrección del pueblo: fueron entonces considerados como libres todos los ciudadanos que integraban la *Polis*, y que, por tanto, tomaban parte en el gobierno del Estado, en la administración de la justicia y en las diversas deliberaciones (41). La libertad es concebida, en el plano político, íntimamente ligada a la vida de la *Polis*, a la cual Aristóteles definía como la κοινωνία τῶν ἐλευθέρων (42). La ἐλευθερία es una noción ligada a la de πολιτεία.

El miembro de la *Polis* posee todos los privilegios, pero sabe que su vida debe servir, como en una familia, al bien de la ciudad (43). El derecho de ciudadanía, de que disfruta, importa igualdad de derechos civiles y religiosos, la garantía absoluta de la propia persona y bienes y el acceso a todas las magistraturas. En las asambleas del pueblo puede expresarse con toda espontaneidad: la παρρησία es uno de los caracteres diferenciados de su libertad (44). Pericles había de-

---

(40) Ἐλεύθερος se encuentra sólo dos veces en Homero. Su etimología es incierta. En la época prehelénica aparece el nombre de Ἐλεύθεραι, aplicado a dos lugares de Creta y de la Beocia; en este orden se habla de Dionisios Ἐλεύθερος, es decir, oriundo de Ἐλεύθεραι. Parece que es posible establecer una relación entre ἐλευθερία y la raíz antigua ἐλυθ-, que contiene la idea de movimiento, «ir, salir de donde se quiere». Así en las liberaciones de Delfos, a la libertad concedida, sigue la cláusula ποιέουσα ὅ κα θέλῃ καὶ ἀποτρέχουσα οἷς κα θέλῃ. Cf. G. DAUX: *o. c.*, p. 49. EPICTETO describe la libertad como el ir a donde se quiere y venir de donde se quiere, πορεύομαι ὅπου θέλω, ἔρχομαι ὅθεν θέλω καὶ ὅπου θέλω (*Diss.* IV, 34). Cf. MAX POHLENZ: *o. c.*, pp. 188-189, nota de la p. 8; E. BOISACQ: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (4.ª ed. Heidelberg, 1950), pp. 241-242.

(41) ARISTÓTELES: *Pol.* III, 5,6 1278; III, 1, 1275.

(42) *Pol. III*, 4,7, 1278. CICERÓN recordará también la gloria de Roma durante los tiempos de la República: «O nomen dulce libertatis. O jus eximium nostrae civitatis» (*In Verrem*, II, 5,63, 163).

(43) A.-J. FESTUGIERE: *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur*, I, pp. 35-37.

(44) En una democracia se advierte, según PLATÓN, πρῶτον μὲν δὴ ἐλεύθεροι, καὶ ἐλευθερίας ἡ πόλις μεστὴ καὶ παρρησίας γίγνεται καὶ ἐξουσία ἐν αὐτῇ ποιεῖν ὅ τι τις βούλεται (*Rep.* VIII, 557 *b*). La παρρησία es como la ἐξουσία τοῦ λέγειν y en Atenas reinaba una πλείστη ἐξουσία τοῦ λέγειν (Gorgias, 461 *e*). Era el signo de la democracia griega, de su libertad: ἰσηγορίας καὶ παρρησίας καὶ καθόλου δημοκρατίας ἀληθινῆς... POLIBIO, II, 38,6. Es el mayor bien que tiene el ciudadano libre: οὐδὲν ἂν εἴη τοῖς ἐλευθέροις

finido esta democracia por dos rasgos distintivos: igualdad de derechos y libertad para cada cual de vivir como quisiera (45). La igualdad, ἰσότης, es noción esencialmente vinculada a la ἐλευθερία política.

Esta libertad no equivalía a capricho. El jefe de Atenas sabía que los ciudadanos, conscientes de su dignidad, trabajarían siempre para el bien de la ciudad: se lo pedía su prestigio y la nobleza de su alma (46). Ello importaba la sumisión a las leyes, νόμοι, sobre las que se construía la vida de la *Polis* (47), leyes que procuraban la unidad de todos los ciudadanos y aseguraban la ἐλευθερία no tanto frente a los enemigos de fuera, cuanto dentro de la propia nación, garantizando la participación de todos en los quehaceres políticos El ateniense obedecía espontáneamente a estas leyes, creadas por sí mismo; podría decirse que era su propio jefe y se mandaba a sí mismo. Por tanto, si la sumisión total a la ley caracterizaba al hombre libre, era porque su libertad estaba asentada sobre una auténtica autonomía (48).

μεῖζον ἀτύχημα τοῦ στέρεσθαι τῆς παρρησίας (Demóstenes: *Fragm.* 21). Cf. ib. *Fragm.* 226 *d*; Tucídides. II 37,40.

En la época de la Stoa, la παρρησία tiene un sentido moral. Cf. Luciano: *Dialogi Mortuorum*, 11,3. Antístenes transmite en herencia a Diógenes la σοφία, la αὐτάρκεια, la ἀλήθεια, la παρρησία y la ἐλευθερία. Estos dones, sobre todo la παρρησία y la ελευθερία son los signos distintivos de los filósofos cínicos y estoicos. Cf. H. Schlier, art. παρρησία, en *TWNT*, V, pp. 869-872.

(45) Tucídides, III, 37. *Los Persas* de Esquilo reflejan esta ambición griega: Atenas era una ciudad tan poderosa en ejércitos y en tesoros que Jerjes decidió conquistarla: «¿Quiénes son los Atenienses? —pregunta—; ¿qué jefe les mueve al combate y manda su ejército?». El coro de ancianos responde: «No se reconocen esclavos de nadie, no obedecen a nadie, οὔ τινος δοῦλοι κέκληνται φωτὸς οὐδ' ὑπήκοοι» (vv. 230-242). Aristóteles se hace eco del mismo espíritu: «Ahora la libertad consiste, por una parte, en el hecho de ser sucesivamente súbdito y gobernante, τὸ ἐν μέρει ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν..., y por otra, en el hecho de que cada cual es libre de vivir a su antojo...» (*Pol.* VI, 1,6-7, 1317; IV, 4,2, 1291). Cf. Eurípides: *Phoen.* 535-548; A.-J. Festugiere: *Liberté et civilisation chez les grecs (Initiations, 14)*, París, 1947, pp. 13-14.

(46) «Le grec libre, ἐλεύθερος, resent en son âme une noblesse qui lui fait juger de haut et mépriser toute laideur morale, toute bassesse». R. Flaceliere: *Grèce antique et liberté*, en *Christianisme et Liberté*, Recherches et Débats (1952), pp. 74-75; cf. H. Gomperz: *Die Lebensaulffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit* (Iena-Leipzig, 1904), pp. 34-35.

(47) Aristóteles atestigua claramente ὅπου γὰρ μὴ νόμοι ἄρχουσιν, οὐκ ἔστι πολιτεία (*Pol.* IV, 4,7, 1292). Por respeto a la ley y para salvaguardar así la libertad, lucharon los lacedemonios hasta la muerte. Tucídides, II, 42-43.

Así se creó el prestigio político de Atenas. Y movidas por este ideal de libertad política, las ciudades griegas —ἐλεύθεραι— lucharon en defensa de los pueblos bárbaros del Asia Menor, considerados como esclavos o sujetos a la autoridad absoluta del rey persa (49).

Pero desgraciadamente estos ideales no fueron mantenidos: el uso irregular de la libertad, evidenciado en la inobservancia de las leyes, condujo a un régimen de tiranía y discordias internas, provocando la desaparición de la *Polis* y la decadencia política griega (50).

Al mismo tiempo que empieza a apagarse la libertad política y que las guerras multiplican el número de esclavos, se destaca una noción nueva de libertad, de interés incluso para esos seres miserables (51): es la libertad moral, interior y oculta, que no depende de la condición física de las personas.

Ya los trágicos griegos exaltan las disposiciones morales de los prisioneros, víctimas del poder extranjero. «Aun siendo esclavo su cuerpo —dice Sófocles—, su espíritu es libre». Eurípides pone estas palabras en labios de un mensajero: «Si mi nacimiento es servil, al menos se me puede contar entre los buenos esclavos, libres de corazón, aunque no lo sean de nombre» (52).

Hacia esta intimidad personal se vuelca la filosofía socrática. La libertad es don propio del sabio que descubre el bien, pues ese cono-

(48) K. H. RENGSTORF, art. δοῦλος, en *TWNT*, II, pp. 265-266.

(49) Con orgullo el griego compara la *Polis* a este imperio oriental, desprovisto de ciudadanos libres. HERÓDOTO, VII, 102, 104; ESQUILO: *Persas*, 241; TUCÍDIDES, II, 37,1; SÓFOCLES: *Antígona*, 449. Según HERÓDOTO las guerras del Maratón tienen su origen en el temor de los atenienses de caer bajo la esclavitud (καταδουλόω) persa y perder la libertad política de que disfrutaban (VI, 109).

(50) El problema clave de la ἐλευθερία griega estuvo siempre en la armonía que debía existir entre el ἄρχειν y el ἄρχεσθαι. ARISTÓTELES: *Pol.* VI, 1,6, 1317. Pues πολίτης δὲ κοινῇ μὲν ὁ μετέχων τοῦ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι ἐστι. Id., *Pol.* III, 7,13, 1283. Problema insoluble para este mundo antiguo y que, por tanto, ocasionó la ruina de la *Polis* e, igualmente, más tarde, las mejores esperanzas fundadas en la ἀταραξία estoica.

(51) El término ἀνελεύθερος designa a las personas libres por su nacimiento, pero esclavas en su interior. Quien es libre por el nacimiento y por la integridad moral es llamado ἐλευθέριος. ARISTÓTELES: *Eth. Nic.* IV, 1, 1119. Cf. R. FLACELIERE: *l. c.*, p. 75.

(52) SÓFOCLES: *Fragm.* 854; EURÍPIDES: *Helena*, 729. Un modelo de esta actitud de alma es Antígona, que acepta la muerte con una autonomía absoluta, movida por una voz interior, que exige de ella la integridad en su obediencia a la ley sagrada.

cimiento le libera del placer y de la pasión, y regula convenientemente toda su actividad humana.

Platón ha elaborado la ἐλευθερία a la luz de ciertas premisas psicológicas. El alma inmortal, según él, se encuentra encerrada en un cuerpo y es víctima de un doble movimiento opuesto: el νοῦς o espíritu, que le empuja a la contemplación de las formas divinas y la ἐπιθυμία o pasión, que le encadena hacia lo caduco y material. Si en esta lucha triunfa la pasión, el alma queda reducida a esclavitud y después de la separación del cuerpo, va a encerrarse en el cuerpo de un esclavo: es un alma derrotada, que sólo actúa por el temor, sin la noble ambición de lo grande y de lo bello. Mas si resulta victorioso el espíritu, el alma alcanza su destino y la verdadera libertad. En consecuencia, para Platón, la libertad moral se hermana con la libertad exterior y física.

El mismo intelectualismo es mantenido por Aristóteles, quien pone la ἐλευθεριότης en la especulación teórica del filósofo (53). Y describe su conquista como el proceso o la secuencia de diversas virtudes: de la σωφροσύνη, que hace al hombre señor de sus instintos y le prepara para la μεγαλοψυχία; ésta, a su vez, supera los caprichos del Destino y los atractivos del mundo exterior, devolviendo al alma la plena autonomía o αὐτοκράτεια (54).

Estos ideales de los grandes filósofos reciben un sello particular y definitivo en las escuelas cínico-estoicas y constituyen, esencialmente el pensamiento intelectual contemporáneo de San Pablo.

Según Epicuro, la ἐλευθερία presupone en el sabio la discriminación de los apetitos humanos, con el fin de satisfacer únicamente los que son buenos. Y es el resultado de una liberación continua sobre un triple objetivo: liberación del temor a los dioses, seres alejados de los sucesos del mundo y mucho más de la vida de los hombres; liberación del temor a la muerte, irreal en todos los casos, y liberación del dolor, que igualmente carece de realidad. De esta forma consigue el hombre la felicidad suprema, felicidad que no se identifica con el placer momentáneo, sino que es el bienestar y la paz in-

(53) *Eth. Nic.*, IV, 1-3, 1119-1125.

(54) Ver R. A. GAUTHIER: *Magnanimité, l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la Théologie chrétienne* (París, 1951), pp. 115-116. El Pseudo-Platón define la libertad en estos términos: ἐλευθερία ἡγερονία βίου · αὐτοκράτεια ἐπὶ παντί · ἐξουσία τοῦ καθ'ἑαυτὸν ἐν βίῳ. H. SCHLIER, art. ἐλεύθερος, en *TWNT*, II, p. 484.

terior, propios de quienes se encuentran al margen de sensaciones psíquicas externas. Para lograr esa independencia y señorío de sí mismo, la φρόνησις o prudencia sacrática es el medio más excelente.

El pensamiento epicúreo estuvo preparado por la doctrina de Antístenes; a éste se le atribuye un libro, el primero escrito «Sobre la libertad y la esclavitud, περὶ ἐλευθερίας καὶ δουλείας», en el que afirma que la libertad es el estado del alma, que ha dominado los placeres de la carne.

En el fondo, el sistema epicúreo encierra un escepticismo impotente y resignado. Epicuro intenta crear artificialmente un ser feliz, sin temores, ni deseos, ni angustias, entregado a los mayores placeres, en medio de una convivencia agradable con sus amigos (55).

Para otros filósofos de la época, la ἐλευθερία exige mucho más. No basta —afirma Diógenes— con estar desprendido de los placeres materiales; se deben sacrificar también los espirituales, como la ciencia y el arte. Pues la civilización misma, lejos de procurar la felicidad a los pueblos, les alucina y oscurece. Así Diógenes defiende la vuelta en redondo hacia la naturaleza pura, mejor dicho, hacia la interioridad del hombre, donde se encuentran los verdaderos valores, sobre todo la libertad, bien superior a todos los demás, μηδὲν ἐλευθερίας προκρίνων (56).

Estos ensayos de aplicación efectiva de los principios socráticos obtienen un desarrollo más completo y definitivo en el estoicismo. El filósofo estoico se considera como parte del universo, ciudadano de un mundo, que ordenan la Razón y la Providencia (57). Mediante su sabiduría conoce este orden general y, como consecuencia, se somete al Destino, que preside inexorablemente todos los sucesos. Así se mantiene impasible ante el dolor físico o moral, al cual considera como necesario o querido por la divinidad para el bien del conjunto; incluso, en un esfuerzo consciente y vigoroso, lo recibe con

---

(55) G. FRAILE: *Historia de la Filosofía, I: Grecia y Roma* (B. A. C.), Madrid, 1956, pp. 572-575.

(56) DIÓGENES LAERCIO, VI, 2,71.

(57) La *Polis* del s. v se ha convertido en una *Cosmópolis*. «Non sum uni angulo natus: patria mea totus hic mundus est» (SÉNECA: *Ep.* 28,4; cf *De Ira*, II, 37,1; *De vita beata*, 20,5). Se atribuye a Zenón y a Alejandro el Grande la noción de cosmopolitismo. PLUTARCO: *De la fortune d'Alexandre*, I, 6; cf J. VON ARNIM: *Stoicorum veterum fragmenta* (Leipzig, 1903), n. 262. Pero el término κοσμοπολίτης es una creación de Diógenes: ἐρωτηθεὶς πόθεν εἴη, «κοσμοπολίτης», ἔφη. DIÓGENES LAERCIO, VI, 63; cf. FILÓN: *De opif. mundi*, I, 3.

agrado y lo supera por una auténtica fuerza espiritual. Mediante este dominio y esta entrega al orden general del universo alcanza la libertad interior, libertad que es autogobierno (58) y que importa independencia absoluta en el obrar ὁ αὐτοπραγία. De esta forma el estoico ha remontado por sus propios esfuerzos una situación de inferioridad ante el dolor y la presión externa, hasta lograr la hegemonía soberana (59). En estas alturas no siente la tiranía de la pasión, ni de una voluntad extraña. El estoico se acomoda fácilmente al querer divino (60); vive en comunidad con Dios, gozando a la vez de su amistad y de la posesión de todos sus bienes (61).

Semejante grandeza moral puede darse en un esclavo. Basta que acepte su condición, que es deseo de los dioses. A partir de ese momento ya no es esclavo, pues vive en conformidad con su naturaleza. Así, frente a Platón y Aristóteles, el estoicismo negó la esclavitud de naturaleza: todos los hombres tienen su origen en Dios y todos pueden lograr ese señorío interior, única fuente de la verdadera libertad (62).

---

(58) Dión Crisóstomo en *Or.* XIV, 13: Ἀλλὰ μὴν ἐνὶ λόγῳ συλλαβόντα χρὴ ἀποφήνασθαι ὡς ὅτῳ μὲν ἔξεστιν ὃ βούλεται πράττειν, ἐλεύθερός ἐστιν, ὅτῳ δὲ μὴ ἔξεστι, δοῦλος. Por el contrario, «servitus est oboedientia fracti animi et abjecti et arbitrio carentis suo». Cicerón: *Parad.* V, 1,35.

(59) Μόνον (σόφον) τ'ἐλεύθερον, τοὺς δὲ φαύλους δούλους· εἶναι γὰρ τὴν ἐλευθερίαν ἐξουσίαν αὐτοπραγίας, τὴν δὲ δουλείαν στέρησιν αὐτοπραγίας (Diógenes Laercio, VII, 1,121). Es doctrina constante en el estoicismo que la libertad es un bien propio y específico del sabio y que esta libertad comporta el poder absoluto, ἐξουσία, de la propia autonomía, αὐτοπραγία. Οὐκοῦν οἱ φρόνιμοι ὅσα βούλονται πράττειν, ἔξεστιν αὐτοῖς. Dión Crisóstomo: *Or.* XIV, 17. Cf. J. von Arnim: *o. c.*, I, nn. 218, 222; III, 355, 360, 593. Sobre los innumerables bienes que acompañan al sabio, ver ib. III, 589-603.

(60) «Nihil cogor, nihil patior invitus, nec servio deo, sed assentior, eo quidem magis quod scio omnia certa et in aeternum dicta lege decurrere... Quid itaque indignamur? quid querimur? Ad hoc parti sumus... Quid est boni viri? Fraebere se fato. Grande solatium est cum universo rapi» (Séneca: *De Providentia*, V, 6,8).

(61) Séneca: *De Prov.* I, 1,5. De aquí se derivan las mejores consecuencias: Τῶν θεῶν ἐστι πάντα· φίλοι δὲ οἱ σοφοὶ τοῖς θεοῖς· κοινὰ δὲ τά τῶν φίλων· πάντ'ἄρα ἐστὶ τῶν σοφῶν (Diógenes Laercio, VI, 2,37; VI, 2,72). Así se puede asegurar sin género de duda que el sabio es un κύριος, un rey. Los estoicos lo afirman expresamente: οὐ μόνον δ'ἐλευθέρους εἶναι τοὺς σοφούς, ἀλλὰ καὶ βασιλέας, τῆς βασιλείας οὔσης ἀρχῆς ἀνυπευθύνου, ἥτις περὶ μόνους ἂν τοὺς σοφοὺς συσταίη. (Diógenes Laercio, VII, 1, 122).

(62) «Eadem omnibus principia eademque origo: nemo altero nobilior, nisi cui rectius ingenium et artibus bonis atpius» (Séneca: *De Ben.* 3,28) «Omnes,

Entre los estoicos hay dos filósofos contemporáneos de San Pablo, que tienen particular proximidad ideológica con él: Séneca y Epicteto. Por eso nos vamos a detener un poco más sobre ellos.

El filósofo de Córdoba admite la existencia de Dios, quien, como gran sabio, gobierna paternalmente el mundo entero y hace partícipes a los hombres del ser racional (63). Pero, sobre estos hombres e incluso sobre los dioses, predomina y se impone la fatalidad, que todo lo gobierna. El sabio, comprendiendo estas cosas, se resigna ante este poder soberano, con una sumisión total. Y ahí encuentra su grandeza moral, su libertad (64).

Para lograr estos efectivos, es preciso una ascesis constante. El hombre debe desprenderse interiormente de todo lo externo, riquezas, salud, amistad, etc., bienes que a menudo excitan las pasiones y esclavizan al alma. Es verdad que las riquezas no son en sí un mal, hasta se pueden aceptar y poseer en abundancia, pero el corazón debe estar desasido de ellas. Más aún: este esfuerzo moral logra someter las pasiones a la razón y ahogar el temor que hace desgraciada a la vida. De esta forma será posible y fácil la privación de ciertas satisfacciones cuando lo imponga el Destino. Al término de esta lucha interior, el sabio adquiere la liberación del cuerpo, cárcel del alma, y el señorío sobre sí mismo. Libre de todo lo exterior y de sí mismo, logra refugiarse en su intimidad (65), donde no reina la agitación, ni el atractivo de lo extraño. Entonces es señor de todo (66).

Para la conquista de esta libertad, que es el bien supremo, el sabio no escatima medio alguno, incluso el suicidio, si es preciso (67).

---

si ad primam originem revocantur, a diis sunt... Bona mens omnibus patet; omnes ad hoc sumus nobiles» (*Ep.* 44; cf. DIÓN CRISÓSTOMO: Or., XIV, 23-24).

La igualdad humana de naturaleza fue proclama ya por los sofistas del s. v, por ejemplo Hipias (cf. PLUTARCO: *Protag.* 33 *d*) y Alcidamas (*Fragm.* I, 6, 7).

(63) *Ep.* 66,12; 92,1,30.

(64) *De vita beata*, 15,7; *Ep.* 54,7; 61,3; 74,20.

(65) *Ep.* 7,8; 56,1-5; 68,6; 65,20; *De otio*, 1,1.

(66) *Ben* 7,2-12. CICERÓN hace alusión a esta libertad de alma, cuando critica la ambición de los grandes de Roma: «Quid est libertas? Potestas vivendi, ut velis. Quis igitur vivit ut vult, nisi qui recta sequitur, qui gaudet officiis, cui vivendi via considerata atque provisa est?, qui legibus quidem non propter metum paret sed eas sequitur atque colit, quia id salutare maxime esse judicat?, qui nihil facit, nihil cogitat denique, nisi libenter ac libere» (*Paradoxae stoicorum*, V, 33)

(67) «Si pùgnare non vultis licet fugere.. Attendite modo, et videbitis quam brevis ad libertatem et quam expedita ducat via» (*De Prov.* 6,7; *De ira*, 5,15; *Ep.* 77,15). Así SÉNECA legitima el suicidio para el esclavo que no puede soportar

Séneca, con más insistencia que los filósofos de su escuela, defiende la vocación universal a esta libertad interior. El esclavo puede encerrar ese maravilloso ideal de vida interior (68); y por tanto ya no es un ser menospreciable: su grandeza espiritual puede igualar, sino superar a la de su señor (69).

A esta concepción de la libertad moral dió Epicteto una expresión aún más acabada. Esclavo frigio, paralítico y liberto de Nerón, probó Epicteto las peores vicisitudes de la vida y las buscó una solución satisfactoria: Conforme a los principios del estoicismo, Epicteto vuelve a afirmar que el hombre se vincula a la divinidad por la participación del logos razonable, uniforme en todos los seres humanos (70); es como una centella divina, que les diferencia de los animales y les permite la libre elección de sus actos (71). Este origen impone, como ley suprema, la sumisión a la voluntad de Dios, que regula todos los acontecimientos del mundo. Mediante esta obediencia serena y gozosa, alcanza el hombre el reposo y la verdadera ἐλευθερία (72). Libertad, que es el mayor de todos los bienes, y gracia a la que fue llamado el sabio por su naturaleza desde su nacimiento (73). Libertad, que se define como un vivir como se quiera, y

---

su estado social (*Ep.* 70; 82; 91; *De Prov.* 5). En la *Ep.* 77,14 ofrece el ejemplo de Sócrates y de los héroes de Esparta, que pusieron fin a su vida, no pudiendo soportar más una esclavitud vergonzosa. FILÓN ha recogido este mismo modelo de hombres libres (*Quod omnis probus liber sit*, XVII, 114).

(68) «Errat qui existimat servitutem in totum hominem descendere; pars melior eius excepta est; corpora obnoxia sunt et adscripta dominis; mens autem sui iuris, quae adeo libera et vaga est» (*De Ben.* 3,20).

(69) *Ep.* 47,9-15; *Ad Marc.*, 20,2. «Nulli praeclusa virtus est, omnibus patet, omnes admittit, omnes invitat, ingenuos, libertinos, servos, reges et exules... Potest servus justus esse, potest fortis, potest magnanimus: ergo et beneficium dare potest» (*De Ben.* 3,18,2-4).

(70) *Diss.* I 13,3-4; 14,6; II, 8.

(71) «Tú eres una porción de Dios. Tienes en ti una parte de Dios... Le llevas en ti y no te das cuenta que le manchas por tus pensamientos impuros y tus acciones sucias» (*Diss.* II, 8,11-13; cf. I, 1,27).

(72) «Si tú lo quieres, eres libre; si tú lo quieres, no censurarás a nadie, no te quejarás de nadie, todo acontecerá a la vez según tu voluntad y la de Dios» (*Diss.* I, 17,28). El término ἐλευθερία o sus semejantes son muy frecuentes en Epicteto, casi 130 veces.

(73) «Zeus me ha hecho libre. ¿Crees tú posible que iba a dejar esclavo a su propio hijo?» (*Diss* I, 19,9).

que, sin embargo, no corre el riesgo de la desviación (74), porque ese estado supone la sumisión de los instintos y la plena posesión de sí mismo sin coacciones de ningún género (75).

Epicteto enseña el proceso para alcanzar estas cimas. Señala previamente una distinción obligada entre lo que depende de nosotros, τὰ ἐφ' ἡμῖν, como la vida interior, el querer, etc., y lo que nos es ajeno, τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν ο τ' ἀλλότρια, es decir, lo que se nos impone de fuera en el cuerpo y en el alma (76). Una vez conocida esta dualidad, se trata de lograr la liberación de todo lo exterior, que arrastra a la servidumbre. Esto es sólo posible mediante la renuncia a los propios deseos y, sobre todo, la aceptación de las contrariedades (77), incluso de la muerte (78). Por este camino se alcanza la libertad (79).

En este esfuerzo puede sufrir el cuerpo, pero el alma se eleva feliz y tranquila, hasta conseguir a un mismo tiempo la autosuficiencia (80), la seguridad, la paz y el descanso. Entonces el sabio entra

---

(74) No es posible hacer mal uso del bien mayor que existe, el de la libertad. Las palabras de Epicteto son muy expresivas: Ἀγαθόν σοι δοκεῖ ἡ ἐλευθερία; — Τὸ μέγιστον. — Δύναται οὖν τις τοῦ μεγίστου ἀγαθοῦ τυγχάνων κακοδαιμονεῖν ἢ κακῶς πράσσειν; — Οὔ (*Diss.* IV, 1,52).

(75) Ἐλεύθερος γὰρ ἐστιν, ᾧ γίνεται πάντα κατὰ προαίρεσιν καὶ ὃν οὐδεὶς δύναται κωλῦσαι (*Diss.* I, 12,9). Y Epicteto recoge la definición de libertad, dada por Platón y Aristóteles: Ἐλεύθερός ἐστιν ὁ ζῶν ὡς βούλεται, ὃν οὔτ' ἀναγκάσαι ἔστιν οὔτε, κωλῦσαι οὔτε βιάσασθαι, οὗ αἱ ὁρμαὶ ἀνεμπόδιστοι, αἱ ὀρέξεις ἐπιτευκτικαί, αἱ ἐκκλίσεις ἀπερρίπτωτοι (*Diss.* IV, 1,1).

(76) *Manuale*, 1.

(77) *Diss.* IV, 1,89: Ἐγὼ δ' οὐπώποτε οὔτε θέλων ἐκωλύθην οὔτ' ἠναγκάσθην μὴ θέλων. Καὶ πῶς τοῦτο δυνατόν; προκατατέταχά μου τὴν ὁρμὴν τῷ θεῷ. Θέλει μ' ἐκεῖνος πυρέσσειν; κἀγὼ θέλω..., τίς ἔτι με κωλῦσαι δύναται παρὰ τὸ ἐμοὶ φαινόμενον ἢ ἀναγκάσαι.

(78) «No se es libre satisfaciendo sus deseos, sino librándose del deseo... El único camino que conduce a la libertad, el único medio de liberarse de la esclavitud es el poder decir: ¡Oh Júpiter!, ¡oh Destino!, llevadme doquiera os plazca colocarme» (*Diss.* I, 2). Con respecto al temor de la muerte, raíz de todos los males, ver *Diss.* III, 26,38; *Manuale*, 5.

(79) Μία δὲ ὁδὸς πρὸς τοῦτο (τὸ εἶναι ἐλεύθερος), καταφρόνησις τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν (*Manuale*, 19; cf. ib. 14).

(80) La autosuficiencia o αὐτάρκεια es una virtud de las escuelas cínico-estoicas. Expresa una plenitud o perfección, que existe en nosotros o viene de nosotros. Andrónico da de ella la definición siguiente: αὐτάρκεια δὲ ἕξις ἀρκουμένη οἷς δεῖ καὶ δι' αὐτῆς οριστικὴ τῶν πρὸς τὸ ζῆν καθηκόντων. J. von Arnim: *o. c.*, n. 272. (Definición que repite San Clemente de Alejandría: *Paedag.* II, 12, P. G. 8,552). El sabio encuentra en sí mismo todo lo que necesita para su felicidad: de ahí la satisfacción ante todo lo que le acontece y la autonomía en su conducta (Aristóteles:

en comunicación con Dios, hasta sentirse como transformado en él (81).

IV. El concepto de libertad dentro del judaísmo

1. *El judaísmo rabínico y palestinense*

Una vez estudiado el pensamiento griego sobre la libertad, me parece oportuno adelantar igualmente unas reflexiones sobre ese concepto en el mundo judío. De esta forma tendremos una visión de síntesis más completa y podremos diferenciar mejor las posibles influencias del medio ambiental en que vive y escribe San Pablo.

Empiezo aludiendo a los documentos de origen rabínico o palestinense, para hablar luego de Filón de Alejandría. En la primera parte insisto primeramente en los escritos de la Mishna por sus afinidades con la legislación grego-romana; luego recojo la literatura de los apócrifos judíos y por fin me extiendo sobre el esenismo y Qumrán.

* * *

Posteriormente a la gran deportación de Babilonia, los judíos experimentaron la opresión sucesiva de los egipcios, griegos y romanos, que redujeron a servidumbre a una parte de la población (82). Ciertas inscripciones de Delfos aluden a estos esclavos dispersos, que disfrutaron en algunos casos de la liberación mediante la venta

---

Eth. Nic. I, 7,4). Así la αὐτάρκεια es la fuente de la ἐλευθερία, como es su mejor manifestación. Esta elevación de alma supone la magnanimidad, virtud que coloca al sabio por encima de las cosas creadas y de los atractivos capaces de reducir su personalidad; pide igualmente lealtad e interés por los demás, sin hacerse dependiente de ellos. Cf. R.-A. Gauthier: *o. c.*, pp. 74-75, 110.

(81) «Sé valiente, no te dejes cautivar. El combate es grande, la empresa divina; luchas por un reino, por la libertad, por la felicidad, por la paz» (*Diss.* II, 18,28). Así el hombre afianza su comunidad o amistad con Dios, de la cual habla, por ejemplo, Cicerón: «Est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus aut urbs utrorumque» (*De nat. deorum*, II, 62).

(82) Ptolomeo Lagos deportó a Egipto a millares de judíos, para que cooperaser en la prosperidad del país: las mujeres, los niños y los ancianos se vieron obligados a servir a los soldados que intervenían en las campañas militares. Parece ser que con Ptolomeo II Filadelfo (260 a. J. C.) disfrutaron del decreto de libertad concedido a los esclavos de Siria y Fenicia (*Carta de Aristeo*, 12-27; Fl. Josefo:

imaginaria a la divinidad. Por otra parte, documentos epigráficos encontrados en el Ponto Euxino atestiguan que los mismos judíos practicaban un sistema de liberación sagrada, idéntica a la de los griegos: el esclavo, para obtener el rescate, debía presentarse en la sinagoga y prometer respetarla y visitarla durante su vida (83).

El derecho rabínico, por su parte, precisa la extensión de la servidumbre y las normas para la adquisición y liberación de esclavos. En el caso de un esclavo extranjero, se podía llegar a ser su dueño por rescate o por un documento de posesión (84). La vida de esos desdichados era humillante: «Se dice que hay posesión de un esclavo cuando calza a su señor y lleva delante de él los enseres al ir a los baños» (85). Además el hebreo sentía hacia el esclavo pagano un desprecio extraordinario (86): era catalogado entre los animales (87),

---

Ant Jud. XIII, 2,3; J. JUSTER: *Les Juifs dans l'empire romain* II, París, 1914, pp 15-18).

(83) Según una inscripción descubierta en Panticapea, del año 81 d. J. C., una judía, Cresta, da libertad a un esclavo en los términos siguientes: ... «en la sinagoga, yo doy libertad completa a mi esclavo, educado en casa, Heraclas, conforme a mis deseos, de suerte que ninguno de mis herederos pueda tocarle, ni molestarle, y que pueda ir libremente a donde quiera, con la sola condición de respetar la sinagoga y de visitar'a con perseverancia. Y todo con el consentimiento de mis herederos y bajo la salvaguardia de la sinagoga». E. SCHÜRER: *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* (Leipzig, 1901) III, pp. 93-94; J. JUSTER: *o. c.*, II, pp, 80-83; C. K. BARRETT: *o. c.*, p. 53.

(84) *Qiddusin*, 1,2. (Estas notas de la Mishna están tomadas del libro de J. BONSIRVEN: *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Roma, 1955.)

(85) *Qiddusin*, 59 *d*; cf. *Sifré sobre los Núm.* XV, 49.115. Sobre los esclavos judíos ver STRACK-BILLERBECK: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (München, 1922) IV, pp. 698-744; L. GULKOWITSCH: *Die kleine Talmudtraktat über die Sklaven*, en «Angelos» (1925), pp. 87-95; R. SALOMON: *L'esclavage en droit comparé juif et romain*, París, 1931.

(86) Por eso la lengua rabínica y el propio Josefo jamás aplican a los fariseos el título de «esclavos de Dios»; la forma עבודה de Yavé designa a la comunidad y no a un particular. Cf. *Pirqué Abot*, 1,3; *Baba quamma*, 7,5; RENGSTORF, art δοῦλος en *TWNT*, II, p. 277. Esta designación colectiva no tiene nada de extraño. Así como según el derecho civil el esclavo, después del rescate, pertenecía a su propietario, así Israel llegó a ser propiedad de Dios a partir de la liberación de Egipto. Servidumbre honrosa, pues no sólo reemplazó a la esclavitud más ignominiosa, sino que fué aceptada por el pueblo, que prometió cumplir la Ley de su libertador. Servicio, que es garantía de protección divina, de suerte que en el fondo, los títulos de esclavo, de libre y de hijo de Dios, aplicados al pueblo de Israel, se entremezclan y coinciden.

(87) *Berakot*, 5 *c*.

detrás incluso del perro (88), no podía participar en el culto y sus actos carecían de moralidad, pues no estaba sometido a la Ley (89).

Distintos eran la consideración y el trato dispensados a los esclavos hebreos. A ejemplo de la legislación de Egipto y provincias dependientes de este país, la única causa de verdadera esclavitud era probablemente la causada por las deudas fiscales con el estado (90). El esclavo hebreo era raro; según el Talmud era preferible adquirir obreros asalariados que esclavos, incluso extranjeros (91).

Por otra parte, un sentimiento bastante acentuado de benignidad inspiraba y favorecía las liberaciones. Ya he aludido a las realizadas en la sinagoga con la condición de llegar a ser un prosélito. La consagración del esclavo llevaba automáticamente a la libertad, una vez pagado por él el precio de la venta simbólica (92); este favor lo obtenía también el nuevo circunciso (93). Además de estos medios de liberación religiosa, el esclavo podía ser libre por el simple rescate: «Si se ha rescatado a un hombre con miras a la libertad, ya no vive más en servidumbre» (94).

Junto a esta noción de libertad física, se encuentran también en la literatura rabínica ligeras alusiones a la libertad interior y personal. Libertad ésta que va ligada al estudio de la Ley sagrada:

«(La Escritura) dice (Ex. 32,16): Las tablas eran la obra de Dios y la escritura, escritura de Dios, grabada sobre las tablas. No leas grabadas (harut), sino libertad (herut): pues sólo es hombre libre el que se ocupa del estudio de la Tora» (95).

Esta afirmación no tiene nada de extraño, pues el rabinismo veía en el estudio de la Ley el medio infalible para obtener todos los bie-

---

(88) *Mek. Ex.* 29.

(89) *Berak.* 3,3; *Suk.* 2,8.

(90) Al deudor insolvente con un particular se le castigaba con la pena de prisión. R. Sugranyes de Franch: *Etudes sur le droit palestinien à l'époque évangélique* (Fribourg, 1946), p. 121.

(91) El *Pirqué Abot* hace alusión a los esclavos que esperan una recompensa: son más bien asalariados (1,3).

(92) *Gittin*, 38 *b*.

(93) J. Juster: *o. c.*, I, pp. 266-271.

(94) *Gittin*, 4,4. Por el contrario, si la adquisición sólo importa un cambio de dueño, el esclavo conserva la misma posición social que antes. *Gittin*, 4,4; *Sifr. Num.* 41.115.

(95) *Pirqué Abot*, 6,1.

nes, la liberación de la muerte (96), el dominio sobre la naturaleza pervertida y opuesta a la Ley divina (97), la protección contra el pecado (98).

La libertad o autonomía del israelita dependía fundamentalmente de la observancia de esta Ley. Con ello incluso ejercitaba su libre albedrío, sin encontrar tropiezos en la predestinación divina, reguladora de todos los acontecimientos humanos (99).

Pero los textos de la Mishna insisten, sobre todo, en la liberación colectiva del pueblo hebreo a raíz de la salida de Egipto (100), liberación que era preludio de otra definitiva y gloriosa que lograría el Mesías (101). Su venida aseguraría la independencia judía frente a los poderes políticos extranjeros y la restauración real del culto y de la Ley, extendida por todo el mundo. En eso consistiría la diferencia entre los tiempos presentes y los venideros:

«No habrá otra diferencia entre los días del Mesías y los tiempos presentes, salvo en que desaparecerá la servidumbre del imperio» (102).

* * *

Más significativos que estos textos rabínicos son los que proceden del judaísmo palestinense de los dos siglos anteriores a Cristo, escritos al margen de la inspiración divina. Esas obras recogen el ambiente histórico de la época, llena de vicisitudes para el pueblo elegido bajo el yugo del dominio extranjero. Numerosos israelistas salían de Palestina para engrosar los mercados de esclavos en los diversos puntos del imperio (103). Dentro de su mismo país, un ré-

---

(96) *Ros hasana*, 18 *a*.

(97) *Sifr. Deut.* 18,45; 22,48; *Qiddusin*, 30 *a*; *Aboda zara*, 5 *b*.

(98) *Qiddusin*, 1,10.

(99) El rabinismo no ha encontrado ninguna dificultad teológica al poner en relación la predestinación divina con el querer humano; afirma los dos elementos como indispensables, sin preocuparse de más: «Todo está determinado —decía el R. Aqiba—, pero es concedida licencia (o libertad)». *Pirqué Abot*, 3,19; cf. J. BONSIRVEN: *Le Judaïsme palestinien*, II, pp. 10-12.

(100) *Qiddusin*, 59 *d*

(101) La referencia de la liberación de Moisés a la del Mesías es un *leitmotiv* en los textos rabínicos. Ver *Lam.* II, 22.

(102) *Sabbat*, 63 *a*.

(103) Los *Salmos de Salomón* recuerdan las torturas de estos desdichados: «Muchachos y doncellas sufren una cautividad rigurosa; su cuello lleva una señal,

gimen de opresión hería los sentimientos más vivos del hebreo piadoso, privado de entera libertad para la celebración de sus fiestas. Surge entonces el grito de esperanza en un futuro glorioso, en el que reinará la justicia e integridad moral bajo el brazo omnipotente de Yavé: esperanzas que se concretan en el Mesías triunfador, principio de una era de paz y de prosperidad.

A estos ecos escatológicos pertenece el *Libro de Henoch*: su tema describe la lucha encarnizada entre los poderes del mal y del bien. El resultado será, por un lado, el castigo de los ángeles, hombres y reyes perversos (104) y, por otro, la recompensa de los justos. El combate comprende diversas etapas: después de la victoria de los ángeles buenos, Dios promete purificar la tierra de los pecados y santificarla. Pide tan sólo «que los hijos de los hombres sean justos, que los pueblos le veneren, le bendigan y le adoren» (X, 21). Para animarles a la lucha les garantiza, para el fin de los tiempos, el apoyo de un protector, el Hijo del hombre, maestro de la justicia y soberano sobre todos los reyes:

«Será un rodrigón para los justos, a fin de que puedan apoyarse en él y no caer: será la luz de los pueblos y será la esperanza de los que sufren en su corazón» (XLVIII, 4), «pues por su nombre se salvarán, y él será el vengador de su vida» (XLVIII, 7).

Ante él se desvanecerá la injusticia como una sombra, pues en él residirá «el espíritu de sabiduría..., de ciencia y de fuerza» (XLIX, 3; cf. II, 1-5).

Por fin, en el día del juicio, mientras que los malos serán castigados por su iniquidad, «pues se hicieron servidores de Satán» (LIV, 6), los santos brillarán con su triunfo; aparecerá en sus frentes la luz de Dios, que los condenados no podrán ver (XXXVIII, 4) y de sus labios brotarán las alabanzas al Señor (LXI) al entrar gloriosamente en el cielo (XXXIX, 6-8): «Gozaréis de una gloria grande como los ángeles del cielo» (CIV, 4). Contraste tanto más maravilloso cuanto que en la tierra una aparente igualdad uniformaba a los buenos y a los malos en el dolor y en la muerte (CII, 6-11).

En un estilo diferente, el *Libro de los Jubileos*, de fines del siglo II

---

una marca distintiva entre los paganos» (II, 6-7; cf. XVII, 13-14). Ver J. Viteau: *Les Psaumes de Salomon* (París, 1911), pp. 258-259.

(104) En una de sus visiones, Uriel, uno de los ángeles santos, revela a Henoch el castigo del pecado de los poderes del mal: «Este lugar es la prisión de los ángeles; ahí serán detenidos hasta la eternidad» (XXI, 10).

antes de J. C., recuerda a los judíos la liberación divina del poder egipcio (I, 21) y las leyes del sábado y de la circuncisión (II, 19-20; XV, 25-30). A pesar de ciertas exageraciones sobre este rito sagrado, se repite el eco profético de la circuncisión del corazón, obra de Dios, y condición necesaria para cumplir los mandamientos y recibir el título de hijos (I, 1-25). La mejor expresión del contenido espiritual del Libro es la súplica de Abraham, el siervo de Yavé, al Señor:

«Líbrame de las manos de los espíritus malignos que imperan sobre los pensamientos de los corazones de los hombres y no les permitas que me aparten de ti, Dios mío» (XII, 20).

Liberación interior, que importa una conducta moral noble, resumida en estas palabras de Isaac:

«Amaos los unos a los otros como a vuestras almas... Jurad que amaréis a cada uno de vuestros hermanos con afecto y justicia, a fin de que tengáis la prosperidad...» (XXXVI, 4,8).

Aún siendo admirable esta norma de acción, queda distante, sin embargo, de la elevación moral que descubre el *Testamento de los Doce Patriarcas*. Aquí las alusiones a la rectitud del corazón, a la sencillez del alma y a la pureza interior son repetidas en las exhortaciones de cada Patriarca (105). Rubén, por ejemplo, habla de la oscuridad y opresión del pecado de fornicación, que aleja de Dios, acerca a los ídolos y extravía la inteligencia: «Y hasta ahora mi conciencia me oprime por mi pecado» (IV, 3). Hace luego un elogio espléndido de la castidad de José:

«Por eso el Dios de mis padres les libra de toda muerte visible u oculta, pues, si la fornicación no se apodera de nuestro espíritu, Belial no se apodera de nosotros» (106).

Simeón ataca la envidia y los celos, de los cuales nos libra el temor de Dios (III, 4); de ellos se libera el hombre mediante la pureza de corazón y el amor recíproco (107).

---

(105) Zabulón confiesa no tener conciencia de pecado, salvo de pensamiento (I, 4). Isacar insiste sobre la rectitud y sencillez de corazón, sobre el amor de Dios y del prójimo. Pureza de alma que a veces adquiere tonalidades de perfección. Cf. *Test. de Neptalí*, X, 9. Todo el testamento de Benjamín discurre en torno al corazón puro y a la asistencia del Señor.

(106) *Test. de Ruben*, IV, 3-11; cf. *Test. de Simeón*, IV, 3.

(107) *Test. de Simeón*, IV; cf. *Test. de Leví*, XIII, 1-9; XIV, 4.

Lo más significativo del testamento de Leví es una clara alusión al Mesías, que acabará con el pecado, causa de la cautividad, incluso en el orden temporal (108). Su luz disipará las tinieblas, traerá la alegría a la tierra y santificará a todo el mundo, «y Belial será ligado por él, y dará poder a sus hijos de pisotear los espíritus malignos» (109). Estas palabras revelan ya la oposición entre la luz y las tinieblas, entre Mesías y Belial, tema favorito de esta obra y de la literatura esenia. Su formulación es bien precisa: «Y ahora... elegid las tinieblas o la luz, la ley del Señor o las obras de Belial» (XIX, 1).

Judas habla igualmente de la oposición y lucha de los espíritus de la verdad y de la mentira (XX), y hace un análisis psicológico y espiritual de estas fuerzas en el hombre. Pues, por una parte, «esclavo de dos pasiones, que se oponen a los mandamientos de Dios, no puede obedecer a Dios porque han cegado su alma y en pleno día camina como en la noche» (XVIII, 6, cf. XIX, 4); mas, por otro lado, tiene la experiencia de que Dios derrama sobre el alma buena su espíritu, espíritu de gracia que nos hace hijos suyos en verdad (XXIV, 3).

A este espíritu divino y a la eficacia de la oración atribuye José la victoria sobre la tentación impura (110).

Uno tras otro van desfilando los diversos pecados y pasiones, que actúan como fuerzas aliadas de Belial. Según Dan, «uno de los espíritus de Belial cooperaba» con él en su cólera (I, 7-8). Pues, de hecho, «cólera y mentira turban juntos el espíritu y el alma, y entonces el Señor la abandona y Belial la domina» (111). Para Gad el odio es ceguera del alma y camino de iniquidad, pues olvida el mandamiento del amor al prójimo (IV, 1-3). De aquí las hermosas exhortaciones del Patriarca:

«Huid del odio y aplicaos al amor del Señor» (V, 2); «arrancad pues el odio de vuestras almas y amaos los unos a los otros con rectitud de corazón» (VII, 7).

No podemos extendernos más en el estudio de esta obra. Por lo que se refiere a nuestro tema, retendremos la insistencia sobre el

---

(108) *Test. de Leví*, XV, 1; cf. *Test. de Judá*, XXI, 6-7.

(109) *Testamento de Leví*, XVIII. Zabulón repite la misma idea, IX, 8.

(110) «A aquél, en quien habita el Altísimo, incluso si llega a ser presa de la envidia..., de la calumnia, el Señor, que habita en él por la castidad, no sólo le librará de males, sino que le exaltará y glorificará como lo ha hecho conmigo» (X, 3).

(111) *Test. de Dan*, IV, 7; cf. *Test. de Aser*, I, 8.

sentido de las pasiones y pecados, aliados del demonio en su intento de subyugar al hombre y, por otra parte, sobre la protección divina y la presencia de su espíritu que asegura la victoria y le libera de esas potencias hostiles (112).

Esta tonalidad moral y piadosa al extremo del Testamento de los Doce Patriarcas ofrece paralelos evidentes con los textos de Qumrán. Por eso no es extraño que se atribuya esta obra a un esenio, con retoques posteriores hechos por un cristiano o simplemente a un judío cristiano (113).

De esta literatura esenia vamos a decir una palabra, pues representa un contacto más claro con la doctrina neotestamentaria, más concretamente con la de San Pablo.

* * *

Durante más de dos siglos, a partir de la mitad del siglo II antes de Jesucristo hasta el año 70 de nuestra era, el desierto de Judá estuvo frecuentado por grupos israelitas, deseosos de una perfección especial. Estas comunidades, cuyo centro estaba en Qumrán, se presentaban como la nueva y definitiva Alianza, el grupo escogido de Israel —«el resto» de que hablaban el profeta (*Is.* IV, 2-3)—, apartado del mundo para esperar en el desierto la llegada del Mesías liberador; pues una creencia secreta, más o menos relacionada con los testimonios bíblicos, aseguraba que el Mesías vendría del desierto y que su llegada sería de una eficacia proporcionada a la preparación correspondiente (114). Al frente de esta Congregación estaba colocado el Maestro de Justicia, sacerdote de gran virtud y favorecido por Dios con carismas especiales; iluminado por estos dones anunciaba la llegada inminente del Mesías. Pero, al igual que los profetas anteriores,

---

(112) El rabinismo habló también de la existencia en el hombre de una inclinación buena en lucha contra las malas tendencias, que alejan del bien. Cf. STRACK-BIL.: *o c.*, IV, pp. 466-483; J. BONSIRVEN: *Le Judaïsme palestinien*, II, pp. 18-23.

(113) Este hecho retrasaría el Testamento de los Doce Patriarcas a una época posterior, hacia el año 200 d. de J. C., como quiere M. DE LONGE: *The testaments of the twelve Patriarchs*, Assen, 1953, p. 121, o simplemente al siglo segundo, según J. T MILIK, en «Revue Biblique» (1955), p. 298; *Le Testament de Lévi en araméen*, ibíd. 1955, pp. 405-406; *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda* (París, 1957), p. 32. Milik atribuye un origen análogo al Libro de Henoch (p. 31).

(114) A. G. LAMADRID: *Los descubrimientos de Qumrán* (Madrid, 1956), páginas 130-148.

su predicación fue rechazada y él mismo sufrió el desprecio y los malos tratos.

Los miembros de la secta se sentían depositarios de una vocación divina, de una llamada especial a la santidad (115) que les comprometía en el servicio de Dios. A esta invitación el sujeto respondía libremente, pronto a cumplir las exigencias que detallaba la Regla de Comunidad (116). Al entrar en la Congregación el sentimiento más fuerte que dominaba su alma, era el de su pequeñez y miseria. Sobre esta idea insisten los Himnos descubiertos en Qumrán y compuestos probablemente por el Maestro de Justicia para las oraciones monacales:

«Yo no soy más que la criatura de arcilla y lo que se amasa con el agua, el principio de la vergüenza y la fuente de la inmundicia, el abismo de la iniquidad y la obra del pecado, el espíritu de extravío y el espíritu perverso, desprovisto de inteligencia y a quien espantan los juicios de justicia» (117).

Es más, reconoce humildemente que esta bajeza le es connatural, desde su nacimiento:

«¿Y qué criatura de arcilla tiene el poder de cumplir tales maravillas, puesto que vive en la iniquidad desde el seno materno y hasta la vejez en la falta de infidelidad?» (*1 QH*, IV, 23-30).

Consciente de tener una carne infecta por el pecado, el esenio se somete libremente, desde su entrada en comunidad, a la confesión siguiente:

«Hemos sido perversos, nos hemos sublevado, hemos pecado, hemos sido impíos, nosotros y nuestros padres antes que nosotros, caminando contra los preceptos de la verdad» (*1 QS*, I, 24-26).

En las fórmulas que acompañan a este primer acto se insiste en el desprendimiento total de los ídolos del corazón y de la obstinación interior (II, 11-14,26), así como en el deber de entregarse a Aquél que puede convertir la vida (III, 1). A esta conversión se compromete el sujeto desde los años de probación y para ello acepta renuncias

---

(115) *1 QS*, VIII, 5-6. (QS = Regla de la Comunidad; 1: Cueva núm 1).

(116) «He aquí la regla para todos los hombres de la Comunidad que se comprometen voluntariamente...» *1 QS*, V, 1,6,10,21,22; VI, 13.

(117) *1 QH*, I, 21-23 (QH = Los Himnos). Ver otras referencias en estos *Himnos*: I, 25; III, 23-25; X, 3-5; XI, 3; XII, 24,26; XVIII, 26, en los que se presenta la imagen sugestiva de nuestra naturaleza de arcilla, impotente.

extraordinaria, a base, sobre todo, de la observancia de la vida común, del celibato (118) y de numerosas lociones purificatorias; medios, al parecer externos, pero que suponen simultáneamente un esfuerzo ascético notable y siempre van asociados a disposiciones interiores fundamentales, tales como las del amor de Dios y el servicio del prójimo:

«Todos los que han hecho la Alianza... procuren separarse de los hombres de perdición..., amarse uno a otro como a sí mismo, sostener al pobre, al mendigo, al extranjero, buscar cada cual el bienestar de sus hermanos..., no guardar rencor de un día para otro, alejarse de toda impureza, siguiendo su regla, no profanar el espíritu santo que está en ellos, puesto que Dios les ha colocado aparte» (119).

Filón resume así el resultado de este esfuerzo moral:

«En estos (los esenios) una filosofía, ignorante de la belleza de las fórmulas griegas, forma atletas de la virtud, proponiendo como ejercicios de gimnasia los actos laudables, mediante los cuales se afirma una libertad desprendida de la esclavitud» (120).

Más aún, el esenio que ha descubierto en su vocación una elección gratuita de Dios, recuerda sin cesar que el éxito de su trabajo inte-

---

(118) A propósito del celibato esenio en el plano ascético, con miras a un bien social, dice FILÓN: «El que es retenido en el convento por la atracción de su mujer... se ocupa naturalmente de sí mismo y no de los demás, y poco a poco de hombre libre llega a ser esclavo» (tomado de EUSEBIO: *Praep. evang.* VIII, 11). Pero FILÓN llegó a concebir el celibato con fines más nobles: «La filosofía enseña la continencia; se dice que es deseable en sí misma, pero evidentemente sería más digna si fuera practicada para honrar a Dios y complacerle» (*De Congressu eruditionis et gratiae*, 80).

(119) *Documento de Damasco*, VI, 11-VII, 5. Una consecuencia de esta vida común y caridad es la ausencia de esclavos entre ellos: «Todos son libres, se ayudan recíprocamente, condenan las esclavitudes, no sólo como injustas, pues destruyen la igualdad, sino como impías, pues atacan a los vínculos de la naturaleza, que engendró a todos los hombres iguales y que por sus solicitudes maternales les hizo hermanos no sólo de nombre, sino de hecho» (FILÓN: *Quod omnis probus liber sit*, 79). Con todo, el *Documento de Damasco* no rechaza la práctica de la esclavitud, XI, 12; XII, 10.

(120) *Quod omnis probus liber sit*, 88. La apología de Filón, que nos ha transmitido EUSEBIO en la *Praeparatio Evangelica*, VIII, 11, alude a esta libertad moral, que representa el equilibrio sobre las pasiones. La admiración de FILÓN por los esenios es extraordinaria; les describe como modelos de hombres libres, es decir, sabios y virtuosos, dignos de admiración y de respeto: πάντες δέ ἀσθενέστεροι τῆς τῶν ἀνδρῶν καλοκἀγαθίας γενόμενοι καθάπερ αὐτονόμοις καὶ ἐλευθέροις οὖσιν ἐκ φύσεως προσηνέχθησαν. (*Quod omnis probus liber sit*, 91).

rior depende, sobre todo, de la ayuda eficaz de Dios; mejor dicho, que la obra de su renovación espiritual obedece a la misericordia divina y a su intervención santificadora en el alma:

«Yo sé que no pertenece al hombre la justicia, ni al hijo del hombre la perfección de la vida: al Dios Altísimo pertenecen todas las obras de justicia» (*1 QH*, IV, 30-31).

«Tú conoces la inclinación de tu servidor; tú sabes que la justicia no pertenece al hombre. Pero yo me he apoyado en tí para que levantes mi corazón y me des fuerza y vigor. Y no tengo ningún refugio de carne, y el hombre no posee ni justicia ni virtudes para ser liberado del pecado y para obtener el perdón. Pero yo me he apoyado en la abundancia de tu misericordia y en la inmensidad de tu gracia» (121).

En consecuencia, viendo el esenio sus miserias personales y la necesidad absoluta de la justicia de Dios para purificar el alma, reconoce humildemente sus debilidades y alaba las grandezas de Dios, a quien se entrega con plena confianza (122).

Mas este análisis religioso del medio esenio debe ser considerado a la luz de una visión más amplia y vecina a la que reflejaba el Testamento de los Doce Patriarcas. En efecto, el núcleo de la doctrina de estos monjes pertenece a la teoría de los dos espíritus. Ahora bien, fieles los esenios al monoteísmo del Antiguo Testamento, enseñan que Dios es el principio único y soberano de todo lo que existe y que todo cae bajo su Providencia y Predestinación. Dios es, por tanto, el origen de los dos espíritus (123), y ha asignado a cada hombre la pertenencia a uno de los bandos o ejércitos que forman esos espíritus.

A su llegada a este mundo, el ser humano experimenta los asaltos del espíritu de la luz, que dirige el Angel de la verdad, y del espíritu de la oscuridad, que preside Belial, el Angel de la mentira: la suerte

---

(121) *1 QH*, VIII, 16-18. La atribución a Dios de las obras de justicia es frecuente en los Salmos de Qumrán: I, 26-27,32; II, 25; III, 21; IV, 37; VII, 6-7; XII, 26; XIII, 20-21, etc. Doctrina igualmente expuesta en la Regla de la Comunidad: «Pues yo digo: Mi justificación pertenece a Dios, la perfección de mi conducta y la rectitud de mi corazón están en su mano; por sus beneficios borra mis faltas» (*1 QS*, XI, 2-3; IV, 19-22). Ver igualmente la Colección de bendiciones descubierta en la Cueva I. D. BARTHELEMY-J. T. MILIK: *Discoveries in the judean desert*, Qumran Cave I, Oxford, 1955), pp. 123, 126.

(122) *1 QS*, XI, 11-12; *1 QH*, IV, 33-37.

(123) *1 QS*, III, 25; *1 QH*, I, 9; IX, 20-22.

de cada cual difiere según el alistamiento inicial. En principio, todo hombre, sobre todo el monje del desierto, está comprometido en el combate por la causa del espíritu del bien, seguro de que un día el error caerá bajo la insignia de la verdad; entonces se sentirá libre del pecado y del espíritu maligno (*1 QS*, III, 13-IV, 26).

Este conflicto no alcanza únicamente al hombre aislado; ofrece el aspecto de un drama cósmico. El esenio, elegido por Dios, se alista en el ejército de la luz, para luchar sin descanso contra Belial y sus fuerzas y asegurar así la preparación del Mesías: éste traerá consigo el triunfo definitivo de la verdad (124) y la liberación para los buenos de las olas de la muerte y del Sheol (125).

El objeto preciso de este trabajo no permite extenderme en el estudio de estas doctrinas, herederas del profetismo hebreo y vecinas del pensamiento evangélico y paulino (126). No obstante esa proximidad, que podríamos calificar de providencial, subsisten contrastes evidentes, que derivan, sobre todo de la figura central de nuestra Revelación, la persona de Jesucristo. Como verdadero Mesías, juzgará de la Ley que el esenio trata de cumplir hasta el detalle minucioso y rigorista (127); y establecerá otra, la Ley del Espíritu y del amor,

---

(124) *1 QS*, II, 2,5; *1 QH*, XIV, 15-16. Estos cuadros son analizados en el documento descubierto en el Mar Muerto: «La guerra de los Hijos de la luz contra los Hijos de las tinieblas». Ed. P. BOCCACCIO-G. BERARDI: *Bellum Filiorum Lucis contra Filios tenebrarum (1 QM)*, Pisa, 1956.

(125) *1 QH*, III, 5-19.

(126) Sobre estos contactos hay bastante literatura. Me limito a citar algunas de las últimas publicaciones: M. BURROWS: *The dead Sea Scrolls* (New York, 1955), pp. 326-345; A. G. LAMADRID: *Los descubrimientos de Qumrán*, (Madrid, 1956), pp. 223-246; FR. NOETSCHER: *Zur theologischen Terminologie der Qumrantexte*, Bonn, 1956; CH. T. FRISTCH: *The Qumran community* (New York, 1956), pp. 125-127; K. STENDAHL: *The scrolls and the New-Testament*, New York, 1957, sobre todo los art. de K. G. KUHN: *New Light on Temptation, Sin and Flesh in N. T.*, pp. 94-113 y W. D. DAVIES: *Paul and Dead Sea Scrolls, Flesh and Spirit*, pp. 157-182; A. DUPONT-SOMMER: *Les livres des Hymnes découverts près de la Mer Morte*, (*Semitica*, VII), París, 1957; M. GARCÍA CORDERO: *Los descubrimientos del desierto de Judá y los orígenes del Cristianismo*, en «La Ciencia Tomista», 85 (1958), 59-137.

(127) *El Documento de Damasco* cae particularmente en esta legislación casuista a propósito de los deberes del culto y del sábado: ... «Nadie ayude a salir mediante una escalera, una cuerda o un objeto a una persona humana caída en un lugar lleno de agua o en una cisterna el sábado» (XI, 13-17); cf. XII, 3-4; *1 QS*, VIII, 21-24. Las leyes de la pureza exigen de ellos que no se mezclen con los pecadores o paganos, ib. XII, 6-9.

que arrancará a sus fieles de las tendencias de la carne y les dirigirá interiormente al cumplimiento del bien.

2. *El Judaísmo alejandrino: Filón*

A estas breves notas sobre la literatura judía palestinense, quisiera añadir otras no menos sucintas sobre el judaísmo de la diáspora, más precisamente, de Alejandría. Y entre los autores conocidos voy a retener la atención sobre el más importante de todos ellos, Filón de Alejandría, contemporáneo de Cristo (hacia el año 30 a. J. C. hasta el 40 d. J. C.).

Lo más característico del pensamiento filosófico de Filón es su propósito de armonizar las verdades de la tradición judía con la filosofía de Platón, Aristóteles o los Estoicos. Con ello pretendía presentar de modo atrayente a sus hermanos de raza, dispersos en el helenismo, la religión de sus antepasados.

Filón, como buen creyente, afirma la trascendencia de Dios, ser por esencia, realidad personal y simplicísima. Este Dios es el κύριος de perfección absoluta, que no se mezcla con las cosas, ni vive sometido a la ley del Destino. Ante esa Majestad soberana e indefinible, la verdadera actitud humana es la εὐσέβεια. Virtud que Filón define como el servicio de un esclavo sometido concretamente a las órdenes de su señor (128); pero servicio que engrandece de tal forma al hombre que le coloca sobre el ciudadano libre o el mismo rey (129). Es más, apartarse de esa dependencia es caminar hacia la servidumbre de la criatura miserable (130).

Así pues, este servicio divino está ligado —según el lenguaje paradógico de la época— al concepto de libertad en su más alto con-

---

(128) *Quod. det. pot. ins. soleat*, 56.

(129) ὦ (θεῷ) τὸ δουλεύειν οὐκ ἐλευθερίας μόνον ἀλλὰ καὶ βασιλείας ἄμεινον (*Spec. Leg.*, 57). FILÓN exalta frecuentemente este servicio divino, que es propio del sabio, prefiriéndole a las riquezas, al poder y a los bienes de la tierra: τὸ γὰρ δουλεύειν θεῷ μέγιστον αὔχημα καὶ οὐ μόνον ἐλευθερίας, ἀλλὰ καὶ πλούτου καὶ ἀρχῆς καὶ πάντων ὅσα τὸ θνητὸν ἀσπάζεται γένος τιμιώτερον. (*De Cher.*, 107; cf. *De Plant.*, 53; *De somn.* II, 100; *De vita Mos.* II, 67,108). Estos servicios nos elevan por encima de toda libertad creada y nos introducen en la libertad eterna. (*De Sacr. Abel et Caini*, 127).

(130) *Quod det. pot. ins. soleat*, 146.

tenido y revela la perfección de la conducta moral del hombre. Veámoslo con un poco más detalle.

Dios es el Creador del mundo, pero no directamente —Filón teme manchar la trascendencia divina al rozarla con la materia—, sino a través de entes subordinados, como el Logos, las Potencias y los Angeles (131). En el ser humano, el alma espiritual se encuentra como prisionera del cuerpo, de la materia que ella vivifica, pero sufriendo a la vez la orientación hacia el placer y los bienes de la tierra, donde encuentra la tentación y el pecado (132). Es preciso, por tanto, liberarse de esas fuerzas imperiosas y nihilista; esta liberación será el paso de lo sensible a lo intelectual, hacia la intuición mística (133). La conciencia, centinela personal y consejero advertido, inaugura la ruptura de los deseos del cuerpo, para dar más elasticidad a la vida del espíritu. Mas, a medida que avanza ese proceso de restauración, se precisa la ayuda de la gracia: sin esa asistencia divina, distinta en cada individuo, nunca alcanzará el hombre la cumbre de la virtud, donde reside el don espléndido de la libertad (134). En esta ascensión, Filón admite diversos grados, desde el estadio de hombre esclavo o perverso (φαῦλος) hasta el del sabio libre (σοφός, ἀστεῖος), con múltiples etapas intermedias (μέσος) (135). Subida de verdadera ascesis y preparación moral, como se prepara el atleta para las competiciones deportivas: debe el hombre desprenderse de lo corporal y adquirir un

---

(131) *De somn.* I, 163. Sobre estos intermediarios y su papel correspondiente en la obra divina, véase C. SPICQ, art. *Médiation*, en «Supplément du Dictionnaire de la Bible», fasc. XXVIII, col. 1028-1033.

(132) Este mal del pecado es considerado por Filón menos como una imperfección ética que como el alejamiento de Dios, el acto de la voluntad libre que se opone al Señor del universo. Cf. E. BREHIER: *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 3.ª ed. París, 1950, pp. 287-299.

(133) *Quis rerum div. heres*, 14; *Leges Alleg.*, 74; *De Gig.*, 53.

(134) *Quod omnis probus liber sit*, 139. Ver H. A. WOLFSON: *Philo, Foundations of religious philosophy in Judaïsm, Christianity and Islam*, (2.ª ed., Cambridge, 1948), I, pp. 447-449; E. BREHIER: *o. c.*, pp. 221, 277-278. Filón no se presenta el problema que ofrece esta ayuda exterior al libre arbitrio; afirma sencillamente, por una parte, la presciencia divina con su intervención consecuente y eficaz, y por otra, la voluntad humana, dotada de libre arbitrio, realidad que pone al hombre al abrigo de toda necesidad y le hace semejante a Dios (*Quod Deus sit immutab.*, 47-51; cf. H. A. WOLFSON: *o. c.*, I, pp. 455-456).

(135) Así el alejandrino se aparta de las concepciones inflexibles de la Stoa; incluso habla de pasiones nobles y dignas, y del valor diverso de los preceptos. Ver H. A. WOLFSON: *o. c.*, II, pp. 266-278; E. BREHIER: *o. c.*, pp. 267-271.

señorío absoluto sobre sus movimientos internos, particularmente el placer, la tristeza, la cobardía y el temor a la muerte (136). Ese es el camino de la virtud o de la sabiduría, vía difícil, pero real (137), que lleva al sabio a hacerle señor de todas las riquezas y poderes terrestres.

La libertad (138), por consiguiente, no tiene nada que ver con una cuna noble, ni con la esclavitud corporal (139). Es don interno del hombre y supone el señorío de las pasiones, una conducta moral buena y autónoma, es decir, la hegemonía del propio obrar: λέγεται τοίνυν οὐκ ἀπὸ σκοποῦ, ὅτι ὁ φρονίμως πάντα ποιῶν εὖ ποιεῖ πάντα..., ὥστ' ἐξουσίαν σχήσει πάντα δρᾶν καὶ ζῆν ὡς βούλεται· ᾧ δὲ ταῦτ' ἔξεστιν, ἐλεύθερος ἂν εἴη. ἀλλὰ μὴν πάντα φρονίμως ποιεῖ ὁ ἀστεῖος· μόνος ἄρα ἐστὶν ἐλεύθερος (140). Lo que caracteriza precisamente al hombre libre, diferenciándole del esclavo, es que aquél no puede ser forzado ni estorbado en sus deseos: τὸν δὲ σπουδαῖον οὐκ ἔστιν οὔτ' ἀναγκάσαι οὔτε κωλῦσαι (141). Siempre y en todo, hasta en lo indiferente, el sabio se manda y obedece a sí mismo (142).

Para Filón, por tanto, la libertad es un privilegio del alma elegida, del sabio (143) que practica la virtud de modo ejemplar, incluso heroico, pues esa autonomía interior pide en ocasiones el sacrificio de la vida misma. Todo le parece poco con tal de lograr un bien tan excelente y que viene acompañado de un cortejo extraordinario:

---

(136) *Quod omnis probus liber sit*, 110-113.

(137) ἡ πρὸς αὐτὸν (θεὸν) ἄγουσα ὁδὸς ἅτε βασιλέως οὖσα εἰκότως ὠνόμασται βασιλική. (*De post. Caini*, 101). Cf. J. PASCHER: Βασιλικὴ Ὁδός, *der Königsweg zur Wiedergeburt und Vergotung bei Philo von Alexandrien*, Paderborn, 1941; sobre el origen y uso de esta *via regia* en los autores espirituales, véase J. LECLERC: *La voie royale*, en «Supplément de la Vie Spirituelle» (1948), 338-352.

(138) Filón ha consagrado todo un tratadito a la libertad, *Quod omnis omnis probus liber sit*. San AMBROSIO reproduce y aplica diversas ideas de este tratado en su *Epistola XXXVI* (P. L. 16,1083-1095).

(139) τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ δογματικώτατον ὅτι ὁ σοφὸς μόνος ἐλεύθερος τε καὶ ἄρχων, κἂν μυρίους τοῦ σώματος ἔχῃ δεσπότας (*De Poster. Caini*, 138; *Quod omnis probus liber sit*, 32-40).

(140) *Quod omnis probus liber sit*, 59.

(141) *Quod omnis probus liber sit*, 60.

(142) ταύτῃ τις πεφραγμένος τῇ δυνάμει μετὰ παρρησίας ἂν ἔποι ὅτι οἱ μὲν ἄλλοι πρὸς τῶν τυχόντων ἁλίσκονται "ἐγὼ δ' ἐμαυτοῦ" κατὰ τὸν τραγικὸν "καὶ κλύειν ἐπίσταμαι, ἄρχειν θ' ὁμοίως, τἀρετῇ σταθμώμενος τὰ πάντα" (*Quod omnis probus liber sit*, 152; cf. ib., 159).

(143) Filón repite constantemente que sólo el sabio es libre: *Quod omnis probus liber sit*, nn. 18,30,41,50; *De Sobr.* 57.

la ἐλευθερία tiene a la αὐτοπραγία como elemento connatural (144), como hermana (145); está unido a la εἰρήνη (146) y a la μακαριότης (147). La libertad confiere el derecho de discusión con los demás en igualdad de fuerzas (ἰσηγορία) (148).

Sobre todo, el sabio penetra en la intimidad de Dios, a quien reconoce como guía y único soberano (149). Y con ese espíritu se somete a la Ley que gobierna su vida, Ley mosaica, pero que, en definitiva, se identifica con los principios de la razón o con la Ley eterna (150). El virtuoso llega a ser incluso amigo de Dios (151), y sus relaciones con la divinidad se revisten de cordialidad y franqueza (152) y sus intereses se confunden y crecen a la par (153). Así el sabio participa de la soberanía de su Creador: tiene un poder tan absoluto sobre las personas y cosas (154) que se constituye en virrey de Dios (155). A pesar de esta grandeza no se deja seducir por la vanagloria, vencida por el Señor (156), y superada por él mismo. Y como en ese

---

(144) Οὐδὲν ἄλλο ἄλλῳ συγγενὲς οὕτως, ὡς αὐτοπραγία ἐλευθερίᾳ (*Quod omnis probus liber sit*, 21).

(145) *Quod omnis probus liber sit*, 142.

(146) *Quis rerum div. heres*, 275.

(147) *Quod omnis probus liber sit*, 96. El sabio es feliz, pues posee el dominio de sí mismo, que es la grandeza suprema del hombre. Ib., 41 y 42. La alegría pertenece a la vida del espíritu y acompaña al triunfo de la virtud sobre la carne. Cf. E. BREHIER: *o. c.*, pp. 254-255, 259.

(148) *Quod omnis probus liber sit*, 52.

(149) θεὸς ἐμὸς ἄρχων, θνητὸς δ'οὐδείς. Este verso de Sófocles (*Fragm.* 688,3) se encuentra también en ARISTÓTELES: *Eth. Eud.* VII, 10, 1242 *a*, 37 y es comentado por FILÓN: *Quod omnis probus liber sit*, 62,19-20.

(150) *Quod omnis probus liber sit*, 62; *Mos.* II, 44.

(151) *De Sobr.* 55-56; *Quod omnis probus liber sit*, 42.

(152) «L'âme sage ne parle pas, elle crie vers Dieu, et avec une franchise que l'on n'oserait pas montrer à un roi; c'est que la franchise convient entre amis et que le sage est un ami de Dieu» (E. BREHIER: *o. c.*, p. 232).

(153) Así el sabio no sólo llega a ser rico, sino que nada en los bienes inagotables (παμπλοῦτος), bienes que no envejecen, sino que se renuevan constantemente en su juventud (*De Sobr.* 56).

(154) Παρ'ἀληθείᾳ δικαζούσῃ... πανάρχοντές τε καὶ βασιλέες βασιλέων εἰσί (*Quod omnis probus liber sit*, 42).

(155) Μόνος βασιλεύς (ὁ σόφος), παρὰ τοῦ πανηγεμόνος λαβὼν τῆς ἐφ' ἅπασιν ἀρχῆς τὸ κράτος ἀνανταγώνιστον (*De Sobr.*, 57).

(156) Los mejores elogios que Filón ha hecho sobre el sabio se encuentran en el tratado *De Sobrietate*, 55-58. A título de ejemplo, he aquí unas líneas: μόνος ἐλεύθερος (ὁ σόφος) ἀφειμένος ἀργαλεωτάτης δεσποίνης, κενῆς δόξης, ἣν ὑπέραυχον οὖσαν ἀπὸ τῆς ἀκροπόλεως ἄνωθεν ὁ ἐλευθεροποιὸς καθεῖλε θεός (n. 57).

estado encuentra su dicha, se constituye en apóstol de su libertad (157).

Así, pues, Filón ha sabido conjugar los dones positivos de la filosofía helenística sobre la libertad con su monoteísmo judío. Como los estoicos, vuelve su mirada hacia el interior del hombre, donde residen los verdaderos valores humanos; y a tono con ellos, abre las estrechas fronteras del judaísmo al universalismo cosmopolita. Pero como hebreo, considera que la virtud importa el conocimiento de las leyes dadas por Dios a Moisés (158), y un esfuerzo moral constante y sostenido por la gracia de Dios. El término de esa doble perspectiva será la conquista interior y personal del hombre, donde se encuentra la libertad y la soberanía.

Filón, no obstante las lagunas profundas de su sistema (159), ha presentido, de más cerca que ningún otro, la doctrina del Apóstol de las Gentes, San Pablo (160).

V. Libertad estoica y libertad paulina

Este rápido estudio de la vida y literatura griegas sobre la libertad, nos ha permitido recoger sus rasgos más diferenciados, particularmente lo relativo al pensamiento estoico y filoniano.

Con esta doctrina a la vista, quisiera ahora, como conclusión, hacer un análisis comparativo entre esos postulados estoicos y el pensamiento de San Pablo sobre la libertad. Ello a riesgo de adelantar doctrina y afirmaciones del Apóstol, que en otros artículos serán estudiadas con detalle. De esta forma proyectaré una primera luz sobre el mundo pagano, para apreciar mejor sus claroscuros e iniciar el descubrimiento de los valores de la Revelación cristiana.

Es manifiesto que los términos paulinos de ἐλευθερία y deriva-

(157) *Quod omnis probus liber sit*, 62.

(158) Cf. E. Brehier: *o. c.*, p. 295; G. Fraile: *o. c.*, p. 680.

(159) Por ejemplo, justifica el suicidio (*Quod omnis probus liber sit*, 118) y permite al hombre libre todo, hasta los excesos. E. Brehier: *o. c.*, p. 257.

(160) Hacemos nuestras estas palabras de L. Cerfaux: «Le langage de Paul est beaucoup plus proche des évangiles que de Philon. Pourtant, c'est avec Philon le philosophe éclectique et mystique alexandrin, juif de la diaspora comme lui, que Paul serait spirituellement apparenté» (*Le Christ dans la théologie de saint Paul*, París, 1951, p. 146).

dos (161) están tomados de la lengua griega contemporánea (162). Incluso su contenido inicial: la libertad no designa una dependencia exterior, sino un señorío interno, un prestigio propio del alma, que ha logrado emanciparse de las apetencias pasionales y ha conseguido estabilidad y dominio sobre todas las cosas. En todo esto se encuentran Pablo y los estoicos.

Pero las divergencias son profundas y decisivas (163). Veámoslas con detalle.

1. Para los filósofos de la Stoa, la idea de libertad está en conexión directa con su concepto del hombre y de la divinidad. El hombre, según ellos, es «porción de Dios», en virtud del Logos o de la Ra-

---

(161) El sustantivo ἐλευθερία se encuentra 10 veces en todo el N. T.: 6 veces en S. Pablo, 2 veces en Santiago (I, 25; II, 12) y 2 en S. Pedro (*I Petr.* II, 16; *II Petr* II, 19). Ἐλεύθερος, en cambio, aparece 23 veces: 17 en S. Pablo, 1 en S. Mateo (XIII, 26), 2 en el evangelio de S. Juan (VIII, 33,36), 1 en S. Pedro (*I Petr.* II, 16) y 3 en el Apocalipsis (VI, 15; XIII, 16; XIX, 18). En fin el verbo ἐλευθεροῦν 7 veces: 2 en S. Juan (VIII, 32,32) y todas las demás en S. Pablo.

(162) Los LXX apenas hacen uso de esta terminología.

(163) J. WEISS en *Die Chrisliche Freiheit nach der Verkündigung der Apostels Paulus*, Göttingen, 1902, advierte una fuerte influencia de la filosofía estoica en la idea de libertad del Apóstol S. Pablo; el autor subraya no sólo el parentesco verbal, sino también los contactos ideológicos relativos a la libertad respecto a la Ley, al pecado y al mundo. No omite, claro está, las adquisiciones paulinas a través de los elementos religiosos y cristianos. Estas conclusiones han sido rechazadas por A. BONHOEFFER, quien niega todo paralelo importante entre la libertad estoica y la libertad paulina (*Epiktet und das Neue Testament*, Giessen, 1911, pp. 164-165; 306-307). Evitando cualquier extremismo, O. SCHMITZ ha hecho un estudio profundo de la cuestión: ha subrayado las divergencias profundas que separan estos dos pensamientos, oriundo uno de ellos, el estoico, de una tradición pagana, y el otro, el de Pablo, del judaísmo religioso y del cristianismo (*Der Freiheitsgedanke bei Epiktet und das Freiheitszeugnis des Paulus*, Gütersloh, 1923). Para A. FESTUGIERE, la concordancia sólo está en el punto de partida, en la búsqueda de una solución al problema del mal (*L'idéal religieux des Grecs et l'évangile, Excursus D: Saint Paul et Marc Aurèle* p. 276). Pero en la solución propuesta, no se encuentran más que en el menosprecio y desprendimiento de los bienes sensibles. M.-J. LAGRANGE: *La philosophie religieuse d'Epictète et le christianisme*, en «Revue Biblique», 9 (1912), 204-205; cf. MAX POHLENZ: *Griechische Freiheit* (Heidelberg, 1955), p. 185; P. BENOIT: *Séneque et Saint Paul*, en «Revue Biblique», 53 (1946), 15-25. R. BULTMANN exagera sin duda cuando dice: «Die Freiheit des stoïschen Weisen ist eine grossartige Analogie zur christlichen Freiheit des stoïschen Weisen ist eine grossartige Analogie zur christlichen Freiheit, wie Paulus sie versteht» (*Das Urchristentum* Zurich, 1949, p. 160).

zón, que le confiere un ser definido y distinto de los demás animales. Y el dios pagano no trasciende el concepto panteísta y está sujeto, como todos los hombres, al destino universal, que preside inexorablemente la suerte del mundo entero; privado de personalidad, este dios se identifica en la práctica con la Ley universal.

En cambio, la idea paulina de libertad no surge de una reflexión personal o de una circunstancia histórica. Aún teniendo sus raíces más o menos precisas en la tradición judía y en su idea del Mesías liberador, encierra, sin embargo, una novedad absoluta aprendida en contacto con Cristo glorioso. El Dios o Señor del Apóstol se descubre en toda su nitidez y personalidad como Señor del mundo y Rector de todos los acontecimientos humanos. Este Dios ha impreso en el hombre su imagen no sólo a través de la razón, sino, sobre todo, mediante la gracia divina o el Pneuma, huésped del alma creyente y principio de una vida nueva, idéntica a la de Dios (164).

2. El estoico pretende lograr el triunfo de su ser racional. Para ello se pliega espontáneamente al destino con todas sus vicisitudes y exigencias. Sujeción costosa, pues importa la liberación de las pasiones y de toda fuerza extraña que arrastre hacia el temor o la cobardía. Este señorío, que el hombre realiza por sus propios medios, le conduce a una serenidad imperturbable, a la libertad suprema. Pero sólo el sabio es capaz de comprender esto; en su consecución todo lo sacrifica, con tal de gozar de esa tranquilidad privilegiada. Su libertad es el resultado de una ascesis constante, mejor dicho de un conocimiento frío y personal de los acontecimientos estimados en su justo valor (165).

Para San Pablo, el hombre es un ser caído, vendido desde su origen al pecado, que le coloca en enemistad con Dios y a la vez le somete a una tiranía violenta. Hubiera sido imposible e inútil en el hombre cualquier intento para salir de ese estado. La iniciativa partió de Dios en una intervención gratuita y espléndida: vestido con una naturaleza humana, Cristo logró la elevación de la humanidad me-

---

(164) Cf. A.-J. Festugiere: *o. c.*, pp. 270-271.

(165) La expresión ἠλευθέρωμαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ de Epicteto en *Diss.* IV, 7.17, significa sencillamente que el hombre ha sido creado para la libertad, o mejor aún, que adquiere su libertad al conformarse con la voluntad de Dios. De hecho, el estoicismo atribuye al hombre al poder de triunfar él solo del mal (Epicteto: *Diss.* II, 26,4; cf. M.-J. Lagrange: *l. c.*, pp. 19-20).

diante una muerte dolorosa y una resurrección triunfante (166). Jamás el paganismo soñó en una redención semejante: fue una liberación absoluta y amplia en el tiempo y en el espacio. Así, pues, frente a la moral estoica, que lucha impotente contra el fatalismo inexorable, San Pablo levanta una concepción religiosa y cósmica del mundo, base de la nueva dignidad humana.

3. El sabio griego adquiere la libertad mediante un trabajo totalmente subjetivo y ambicioso. El mismo se hace fuerte ante el dolor, y en las circunstancias difíciles, recurre a la fría resignación o se refugia en el suicidio (167). Todos los medios son legítimos para esa independencia del sabio, quien, llegado a la cumbre de su señorío, se aleja del mundo exterior, sin coacciones de nadie ni preocupación por la suerte de los demás: la actitud fundamental de su conducta es la suficiencia personal, que supone la indiferencia, incluso el menosprecio, frente a todo lo demás.

En la concepción paulina del hombre libre, no sólo Dios inicia la restauración humana, sino que además ayuda constantemente mediante su gracia a la realización del bien. Y este don divino es más que un impulso pasajero y circunstancial; penetra la naturaleza humana, sin confundirse con ella y la eleva a la amistad y vida divinas. Así la gracia no empuja al hombre por la fuerza, ni le quita su espontaneidad; al contrario, la hace más fecunda con el atractivo seductor del bien (168).

Más, el cristiano, por la vida sobrenatural que el Espíritu Santo le confiere, participa del ser y de las operaciones divinas, es decir,

---

(166) Dios es la fuente y el término de nuestra libertad y sólo dentro de la órbita divina somos libres. cf. W. BRANDT: *Freiheit im Neuen Testament*, München, 1922.

(167) Cf. EPICTETO: *Diss.* IV, 1,49; FILON: *Quod omnis probus liber sit*, 114-116.

(168) El estoicismo definía la ἐλευθερία por la autosuficiencia: «Das Sich-selbst-Überlassensein im Sinne des reinen Sichbeschränkens auf sich selbst, auf sein Eigenstes, ist die Freiheit. Meinem Selbst kann ich absolut sicher sein» (H. JONAS: *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, Göttingen, 1930, p. 11). Pablo, al contrario, sostiene que la suficiencia del creyente deriva de Dios: todo le es posible, pero bajo la acción de la gracia (ib., *o. c.*, pp. 8-22). Esta divergencia ha sido también constatada por O. SCHMITZ: «Der Freiheitsgedanke des Philosophen ist ein Preislied auf die Selbstherrlichkeit des Menschen, der in seinem gottverwandten Wesen von Natur frei ist; das Freiheitszeugnis des Apostols ist ein Preislied auf die Selbstherrlichkeit Gottes, der in Christus einen unvergänglichen Freiheitsbereich hat» (*o. c.*, p. 67).

está en posesión de la libertad misma de Dios. Por ello, se apoyará siempre en Dios y señalará como ley o norma de acción, el amor. La obediencia a Jesucristo y al Espíritu no son imposiciones arbitrarias ni coercitivas, sino exigencias de esa libertad, que impone igualmente el servicio a los demás. En su dependencia respecto a Dios, la libertad adquiere los privilegios más nobles, en los que jamás soñó el sabio griego: el cristiano es señor del mundo y rey con Cristo.

4. El pensamiento estoico señala en el orden moral un progreso evidente respecto a las doctrinas anteriores: desecha la tradición aristotélica de la esclavitud por naturaleza, afirmando la igualdad y solidaridad humana, en virtud de la razón que poseen todos los hombres (169).

El principio de la igualdad para San Pablo es mucho más íntimo y noble, derivado de su doctrina de Dios y de la gracia. Jesucristo ha muerto por todos; todos están llamados a participar de la gracia, a unirse a Cristo, sin distinción de clases sociales. Esa unidad precisa de la caridad, que es el elemento de cohesión y fraternidad humana. Y también el principio de acción: el cristiano actúa por amor, entregado sin reserva al servicio de Dios y de los demás.

5. En definitiva, el orden estoico es algo hecho y definitivo, ante lo cual sólo cabe la aceptación y el respeto. El hombre debe integrarse en este orden exterior, al menos por una actitud de sumisión obligada. El sabio huye del presente que pone en peligro su autonomía; y ante un futuro incierto no puede evitar el temor o la congoja. Su aparente valor encierra en el fondo una actitud de cobardía y de angustia, el retraimiento, diríamos hoy.

Por el contrario, el orden paulino abre grandiosos horizontes. Ante el cristiano aparece un mundo renovado por la acción de Cristo y como una etapa hacia la eternidad gloriosa. En este universo el creyente utiliza las cosas como un señor, para lograr un fin. Sostenido por la fuerza divina, se compromete en una lucha constante contra los enemigos de su libertad, particularmente las pasiones. A la vez se abre gozoso a la acción del Espíritu Santo, que le mueve interiormente según las leyes del amor. El cristiano ignora el cansancio o el temor, lo mismo que la violencia o la retracción. Su vida se ilumina de victoria y de esperanza (*II Thes.* II, 16).

---

(169) «Membra sumus corporis magni —dice Séneca—. Natura nos cognatos edidit, quum ex iisdem et in eadem gigneret. Haec nobis amorem indidit mutuum, et sociabiles fecit» (*Ep.* XCV, 52-53; *De Clem.* I, 3,2; *De Benef.* IV, 18).

Ahí quedan reflejadas las diferencias sustanciales entre esos escritores contemporáneos. Si existe cierta semejante de forma y expresiones, el contenido es muy distinto. Pablo debió su inspiración en el mundo judío de Filón y de Qumrán, y en la versión de los LXX; sobre todo en el contacto con Cristo, a través de los Apóstoles y de las comunicaciones directas con el Señor.

AGAPITO GÜEMES VILLANUEVA, S. M

Sentido trinitario de la expresión "Espíritu de Yavé" de Is. XI, 2 en I Pdr. IV, 14 [1]

El Espíritu de Yavé en el Antiguo Testamento es el agente de la revelación y de la providencia divinas respecto a Israel. En los textos más antiguos está descrito como produciendo efectos síquicos prodigiosos, pero pasajeros, en dos categorías de hombres: los guerreros, destinados a salvar a Israel, y los *nebiim*, cuya exaltación y oráculos se atribuyen particularmente al Espíritu de Yavé.

Los grandes profetas, excepto Ezequiel, no alegan el Espíritu sino la Palabra, para acreditar su misión. Igualmente, cuando se estableció la realeza hereditaria, no se vuelve a tratar del Espíritu de Yavé conferido a los reyes (2); Is. 11,2 lo atribuye al rey mesiánico, pero no al rey presente.

Algunos textos describen la acción del Espíritu como una fuerza permanente comunicada a ciertos hombres, en vista de su función. Así Moisés (Nm. 11,17.25), Josué (Nm. 27,18; Dt. 34,9), David (I Sm. 16,13; II Sm. 23,2), Elías (II R 2,9), Eliseo (II R 2,15), etc. Sobre todo se anuncia para el rey mesiánico (Is. 11,2) y para el siervo de Yavé (Is. 42,1).

Isaías no dice expresamente que Dios es espíritu, o que el Espíritu sea Yavé; pero en 30,1 las expresiones «sin mí» y «sin mi espíritu» son paralelas: Dios es por tanto espíritu y el Espíritu es algo divino. El Espíritu (o Dios) está opuesto a la carne (o al hombre), no como lo inmaterial a lo material, sino como el elemento poderoso

---

(1) Cfr. BOISMARD: *Une liturgie baptismale dans la Prima Petri*, en Rev Bibl 64 (1957), 181-183.

(2) I Sm. 16,13 y II Sm. 23,2, que atribuyen a David la posesión permanente del Espíritu son partes más recientes.

y durable a lo que es débil y perecedero. El Espíritu no es otra cosa que Yavé actuando en el hombre (3).

Isaías es, entre todos los libros del Antiguo Testamento, el teólogo del Espíritu de Yavé. Los otros profetas anteriores al exilio son muy reservados respecto al *ruaj Yavé*; sin duda a causa del carácter extremista de las manifestaciones extáticas de los antiguos *nebiim*. Dentro del mismo libro de Isaías, la primera parte (cc. 1-39) es la más abundante en textos alusivos al Espíritu de Yavé (4).

1. El Espíritu de Yavé en Is. 11,2

a) *Sentido literal histórico o primero*

No están de acuerdo, en cuanto a los matices, los exégetas sobre la significación de la palabra *espíritu* en este versículo de Isaías.

F. Ceuppens (5) cree que se utiliza esta palabra con dos sentidos; en el primer miembro de la enumeración (v. 2a) designa a Dios mismo, en el resto del versículo indica las diversas fuerzas, que tienen su origen en Dios y que la teología escolástica llama «dones». Es decir, se indica con un mismo vocablo la causa y los efectos. De la misma opinión son J. Knabenbauer y A. Penna (6). En confirmación de esta sentencia hay un argumento antiquísimo: el Evangelio según los hebreos. Cuando describe el Bautismo de Jesús, anota que entonces se cumplió esta profecía: «Factum est autem cum ascendisset Dominus de aqua, descendit *fons omnis spiritus* sancti, et requievit super eum et dixit illi: Fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires, et requiescerem in te. Tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum» (7). Según esta

(3) Cf. P. van Imschoot: *Théologie de l'AT* (Tournai, 1954), vol. I, páginas 183-200.

(4) R. Koch: *La Théologie de l'Esprit de Yahvé dans le livre d'Isaie*, n «Sacra Pagina» (miscellanea biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica) (Paris, 1959), pp. 419-433.

(5) *De prophetiis messianicis in AT* (Romae, 1935), p. 256.

(6) J. Knabenbauer: *Comm. in Is. proph.* (Parisiis, 1887), vol. I, p. 270, A. Penna: *Isaia*, en la «Sacra Bibbia a cura di Mons. Salvatore Garofalo» (Roma, 1958), pp. 137-38.

(7) S. Hieronymus: *Comm. in Isaiam, lib. 4, cap. 11* (PL 24,145).

interpretación, el Espíritu de Yavé es el mismo Yavé, fuente de los otros espíritus, y que llama Hijo al Mesías. Los otros miembros de la enumeración se llaman «espíritus», como fuerzas divinas participadas.

E. Boismard (8) no indica si en Isaías 11,2 se trata del mismo Dios o de una fuerza comunicada por Dios. Pero sostiene que en este versículo hay una clara distinción entre el primer «espíritu», c. d. el Espíritu de Yavé, y los otros «espíritus» de la enumeración, a los que llama «dones múltiples del Espíritu».

L. Hackspill (9) sostiene que «ruaj Yavé» es ya una personificación (que no es simple figura poética) del Espíritu, que irá acentuándose más en otros libros del Antiguo Testamento J. Lebreton (10), por el contrario, no admite semejante conato de personificación; «ruaj Yavé» está descrito más como una fuerza que como una persona, aunque no niega por otra parte que, incluso en esta descripción, el Espíritu pueda identificarse con Yavé. En la misma línea de J. Lebreton se mueve P. van Imschoot (11), quien insiste sobre el verbo con que aquí está expresada la acción del Espíritu: «reposar sobre» no puede decirse de una persona, sino de una fuerza. Lo mismo R. Koch (12), que le sigue citándole.

A. Vaccari (13), en este mismo esfuerzo de no distinguir entre el primer *espíritu* de la enumeración de Isaías y los siguientes *espíritus*, llega a sostener que el espíritu de Yavé del v. 2a significa sólo el primer don de Dios al Mesías, que debe connumerarse en la misma línea de los restantes. La interpretación de Vaccari tiende a salvar la doctrina escolástica tradicional del número septenario de los dones. Pero no lo logra. Si bien se encuentran así siete dones en Is. 11,2, no son los que conoce la teología tradicional. Presta por tanto un servicio inútil. Porque, o hay que innovar la teología de los dones, o —si se quiere conservarla— hay que sostener que el Espíritu de Yavé está fuera de la enumeración particularizada, que sigue, y

(8) *La révélation de l'Esprit-Saint*, en Rev Thom. 55 (1955) 11.

(9) *Etudes sur le milieu religieux et intellectuel contemporain du NT*, en Rev Bibl 11 (1902) 68.

(10) *Histoire du dogme de la Trinité*, vol. I (Paris, 1927), p. 120, nota 2.

(11) l. c., p. 195.

(12) l. c., p. 426.

(13) *Spiritus Septiformis ex Is 11,2* en Verb Dom 11 (1931) 131-32.

es como la fuente y el origen de los otros espíritus; una especie de síntesis de lo que después se describe más pormenorizado.

No carece de interés anotar los matices de esta exégesis, porque la primera Epístola de San Pedro cita sólo el primer miembro de la enumeración de Isaías. Todo el versículo forma una unidad compacta; por tanto el que, *citando* Is. 11,2, afirma que *el Espíritu de Dios reposa* sobre alguno, por ese mismo hecho incluye y comprende —como en su fuente y causa— los demás espíritus que enumera el profeta; el que posee la síntesis, posee también los elementos. Prueba de ello la tenemos en las citas de este versículo, hechas por la literatura judía extra-bíblica (14): sólo se menciona el Espíritu de Yavé, o se escogen algunos miembros de la enumeración. Para explicar el hecho de que en la literatura posterior judía casi nunca aparece completa la serie, hay que recordar que los autores antiguos citaban de memoria la Sagrada Escritura; no sería fácil, como hoy tampoco lo es, citar todos los espíritus en el mismo orden de Isaías.

b) *Sentido literal pleno o segundo*

El problema de la revelación progresiva del Espíritu Santo, como persona, es uno de los más difíciles de la Sagrada Escritura. Semejante, y tal vez más difícil (15), que la personificación de la Sabiduría-Hijo. Con todo, los autores están de acuerdo en admitir que globalmente la doctrina vetero-testamentaria sobre el Espíritu de Yavé preparó el camino a la revelación de la persona del Espíritu Santo.

Sin abordar el conjunto de textos del Antiguo Testamento sobre el «ruaj Yavé», utilizados por el Nuevo en sentido personal, nos limitamos al caso concreto de la utilización de Is. 11,2. Se ha hecho de este texto una aplicación en sentido trinitario, para expresar acciones o intervenciones atribuídas a la tercera Persona.

Aunque discutida por algunos, la autenticidad isaiana de este oráculo es comúnmente admitida (16). Se remonta, pues, al siglo VIII. Es

(14) *Henoch* 49,3; 62,2. *Testamentum XII Patriarcharum*, Test. Juda 24,2; Test. Beniamin 8,2. *Psalmi Salomonis* 17,27; 18,7. Cf. J. BRIERRE-NARBONE: *Les Prophéties Messianiques de l'AT dans la litterature juive, en accord avec le NT* (Paris, 1933), pp. 34-37.

(15) J. LEBRETON: *o. c.*, pp. 330-31.

(16) Todos los católicos admiten la autenticidad del oráculo. O. PROCKSCH (*Jesaja*, Leipzig, 1930) reconoce a Isaías como autor del oráculo, aunque atribuye

uno de los primeros eslabones de la corriente doctrinal que relaciona el «ruaj Yavé» con las esperanzas mesiánicas y escatológicas de Israel. Su influjo se percibe en posteriores textos del Antiguo Testamento, a través de los cuales se multiplica la influencia de Is. 11,2. Muchas veces el Nuevo Testamento citará sólo estas derivaciones, pero es legítimo ver en ellas un eco del vaticinio de Isaías.

W. DITTMAR (17) ha estudiado la repercusión de Is. 11,2 en el Antiguo Testamento; últimamente M. A. CHEVALLIER (18) ha escrito una monografía, consagrada en parte a descubrir esta misma influencia en el Bajo-Judaísmo y en el Nuevo Testamento.

No todos los pasajes están igualmente influenciados. Dittmar señala ante todo los dos siguientes: I Ts. 4,8 y I Pdr. 4,14; los otros son más bien un eco que una alusión directa o una cita. Veamos en cuáles de ellos se usa la expresión «Espíritu de Yavé» o su equivalente con sentido trinitario.

1.°) Lc. 1,35. Según Chevallier, en la declaración del ángel de que Jesús nacerá del Espíritu Santo se cruzan dos líneas de pensamiento judías: por una parte la graduación ascendente de los «hombres del Espíritu» (profetas —Juan Bautista— Jesús); y, por otra, la tradición del Mesías davídico. El punto de intersección de ambas corrientes sería ya en el Antiguo Testamento Is. 11,2. El Espíritu de Yavé reposa sobre el retoño de Jesé (19).

¿Se puede ver en esta expresión de San Lucas una alusión a la persona del Espíritu Santo?

Muchos Padres, bajo la influencia de una terminología aún imprecisa, entendieron por Espíritu Santo al Hijo, y por su venida la Encarnación. Así San Justino, San Ireneo, San Calixto, San Hipólito, Tertuliano, San Cipriano, Lactancio, San Atanasio, San Hilario.

Considerando el texto de San Lucas, se ve que las dos expresio-

---

la redacción a un discípulo inmediato del profeta. La niegan T.-K. CHEYNE (*The Prophecies of Isaiah;* 5th ed. London, 1889) y K. MARTI (*Das Buch Jesaja;* Tübingen, 1900). Dudoso se muestra G.-B. GRAY (*The Book of Isaiah*; Edinburgh, 1912). Aunque las ideas y la dicción están a favor de la autenticidad, la niegan —obedeciendo a prejuicios— porque Is. 11,2 presupone el reino destruído y la familia real en ruinas.

(17) *Vetus Testamentum in Novo. Die alttestamentlichen Parallelen des Neuen Testaments im Wortlaut der Urtextes und der Septuaginta* (Göttingen, 1899) pp. 260-313.

(18) *L'Esprit et le Messie dans le Bas-Judaisme et le NT* (Paris, 1958).

(19) *o. c.*, p. 87.

nes Espíritu Santo y Virtud del Altísimo (ambas sin artículo) son equivalentes. Ahora bien, Virtud del Altísimo no es en el lenguaje de San Lucas, ni en el de los otros autores sagrados, un nombre personal del Espíritu Santo. Este pasaje indica, pues, una acción, una fuerza divina; pero no permite deducir con certeza la existencia de una persona divina distinta del Padre y del Hijo. Tal es la valoración que de este texto hace J. LEBRETON (20) y la mayoría de los exégetas modernos, incluso católicos, que excluyen de Lc. 1,35 todo sentido personal trinitario.

Ya que se ha hablado del lenguaje de San Lucas, creemos debe compararse Lc. 1,35 con Hch. 1,8. Sabido es que San Lucas establece un estrecho paralelismo entre el Evangelio de la Infancia y los orígenes de la Iglesia, que relata en los primeros capítulos de los Hechos. ¿Quién no ve una correspondencia marcada entre «el *Espíritu Santo vendrá sobre tí y la virtud* del Altísimo te cubrirá» de Lc. 1,35 con la expresión «recibiréis *la virtud del Espíritu Santo, que descenderá sobre vosotros*» de Hch. 1,8? En este segundo pasaje el sentido es completamente trinitario: aparece con la determinación del artículo, como cumplimiento de la promesa del Padre, y se mueve en la línea de todo el libro de los Hechos, llamado con justicia el Evangelio del Espíritu Santo. Para Hch. 1,8 Lebreton mismo admite el sentido personal (21).

Estamos, pues, críticamente autorizados a ver en Lc. 1,35 una alusión trinitaria; si no por la fuerza misma del pasaje, al menos por el vocabulario de Lc. en sus dos obras y por el deseo manifiesto de establecer un paralelo entre el comienzo de Cristo y el de la Iglesia. Sentido trinitario, que ha sido el más frecuente en la tradición católica. Si en Lc. 1,35 hay también una referencia, aunque vaga, a Is. 11,2 tendríamos una determinación en sentido trinitario del pasaje de Isaías. En Lc. 1,35 se expresa el mismo concepto por dos expresiones paralelas: Espíritu Santo // Fuerza del Altísimo. En Hch. 1,8 se acentúa la identificación por medio de un genitivo epexegético: «la fuerza del Espíritu Santo», e. d. la Fuerza que es el mismo Espíritu Santo. En todo el Antiguo Testamento el Espíritu de Yavé aparece como una fuerza: la que introduce el orden en el caos de la primera creación, la que fortifica a los hombres encargados de una

(20) *o. c.*, pp. 315-17.
(21) *o. c.*, pp. 320, 347, 398.

misión difícil; en Is. 11,2 la fuerza aparece también como uno de los atributos del Espíritu.

2.°) En el anuncio del Mesías, que hace el Bautista (Mt. 3,11-12, Mc. 1,7-8; Lc. 3,16), CHEVALLIER (22) cree descubrir también una influencia de Is. 11,2. El sentido del adjetivo ἰσχυρότερος sería más vigoroso que la simple traducción «más fuerte que yo». Algunos se han preguntado si «el Fuerte» no sería en el Bajo-Judaísmo una designación mesiánica. Juan Bautista esperaría, como la mayor parte de sus contemporáneos, un Mesías, caracterizado por la גְּבוּרָה; así aparecía anunciado en Is. 9,5; 11,2.4; Sal. 2,5.

Este Mesías «os bautizará en el Espíritu Santo y el fuego». Algunos creen que «fuego» aquí tiene un sentido vivificante y sería sinónimo de «Espíritu Santo», que se difundió sobre la Iglesia, el día de Pentecostés (Hch. 2,3), bajo el símbolo de lenguas de fuego. El bautismo en el Espíritu Santo sería el bautismo cristiano, que da el Espíritu Santo; por tanto la expresión tendría un marcado carácter trinitario y personal. Se ve anticipada la promesa del Espíritu Santo, que será frecuente en el ministerio de Jesús.

Ni en el Antiguo Testamento ni en el Judaísmo la efusión escatológica del Espíritu aparece confiada al Mesías. Mérito de Juan Bautista habría sido el introducir tan importante modificación en la tradición judía.

3.°) Más común es la opinión (23) de la influencia de Is. 11-2 en el relato del bautismo del Señor (Mc. 1,10-11; Mt. 3,16-17; Lc. 3,21b-22; Jn. 1,32-33).

Según el ya citado Evangelio de los Hebreos, fue en este momento cuando se cumplió sobre Cristo la profecía de Isaías. También es discutido aquí el alcance de las palabras «Espíritu Santo». P. VAN IMSCHOOT (24) cree que se trata del «Espíritu de Yavé», tal como se

---

(22) *o. c.*, pp. 52 y 54.

(23) TH. ZAHN: *Das Evangelium des Matthäus* (2.ª ed. Leipzig, 1928), p. 143, nn. 64-65; R. BULTMANN: *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (2.ª ed., Göttingen, 1931), p. 267, n. 2; J. SCHNIEWIND: *Das Evangelium nach Markus*, en «Das neue Testament Deutsch» (5.ª ed., Göttingen, 1949), p. 47; G. K. BARRET: *The Holy Spirit and the Gospel Tradition* (London, 1947), p. 41; D. MOLLAT: *L'Evangile de Saint Jean* (Bible de Jérusalem) (Paris, 1953), p. 73 nota a; M. E. BOISMARD: *Du Baptême a Cana* (Paris, 1956), p. 67.

(24) *Geest, Bijbelsch Woordenboek* (1941), p. 326. Citado por F. CEUPPENS: *Theologia Biblica. De Sanctissima Trinitate* (Romae, 1949), p. 61.

halla directa y literalmente expresado en la profecía de Isaías, sin ningún avance hacia el concepto personal. J. LEBRETON y F. CEUPPENS (25), con algunos otros, sostienen que se da aquí una manifestación de la Trinidad; si bien en aquellos momentos los espectadores no alcanzaran a comprender este misterio, los evangelistas al escribir después esta página entendieron que fue una manifestación trinitaria.

Respecto a la doctrina de los Sinópticos sobre el Espíritu Santo, hay que admitir una distinción clara entre Mateo y Marcos, de una parte, y Lucas de otra. Mt. y Mc. contienen a lo más siete textos, en que se hace mención del Espíritu de Dios en general; Lucas, por el contrario, multiplica en su evangelio, como en los Hechos, las referencia al Espíritu Santo. En el relato del bautismo de Jesús se ve clara esta diferencia: donde Mt. dice simplemente πνεῦμα θεοῦ sin artículo, y Mc. τὸ πνεῦμα, Lc. insiste τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν.

La doctrina del Espíritu Santo en el Evangelio de San Juan, y en concreto en el relato del Bautismo, es tan clara que no hay por qué insitir. Parece ser que una de las líneas fundamentales del Evangelio de San Juan es responder a la pregunta, que ya en sus días se hacían los cristianos, de por qué Jesús —según la tradición sinóptica— no habló más del Espíritu Santo y precisó la efusión escatológica, que debía caracterizar los comienzos de la Iglesia. A esta preocupación responderían las justificaciones que leemos en Jn. 7,39 y 16,7. En todo caso, en el relato del Bautismo, según San Juan, hay un rasgo particular, que denuncia el influjo de Is. 11,2. El Bautista recibió la señal, que era tradicional en el AT y en la licenciatura judía, para identificar al Mesías (Jn. 1,33); y certificó haber sido testigo del cumplimiento de este signo en Jesús (Jn. 1,34). El verbo *menein* sería, en el vocabulario de Juan, el equivalente a *anapauesthai* de Isaías; en ambos verbos está implícita la idea de una presencia permanente y de una plenitud (26).

---

(25) J. LEBRETON: *o. c.*, pp. 317-18; F. CEUPPENS: *De Sanctissima Trinitate*, p. 61.

(26) M. E. BOISMARD: *La révélation de l'Esprit-Saint*, en Rev Thom 55 (1955) 11: «Sur lui repose l'Esprit de Jahvé; il ne s'agit donc pas d'une prise violente et passagère, mais d'une *demeure permanante* et pacifique.» D. MOLLAT: *L'Evangile de Saint Jean* (La Bible de Jérusalem) (Paris, 1953), p. 73, nota a: «Ce dernier trait (= et demeurer sur lui) est propre au quatrième évangile, qui le souligne à cause de la prophétie d'Is. 11,2 (cf. aussi 61,1) et pour sa valeur de symbole: toute la plénitude de l'Esprit réside en Jésus. Cf. 3,34»; M. A. CHEVALLIER: *o. c.*, p. 62.

4.°) Otro pasaje, en que se siente un eco de Is. 11,2, es Jn. 3,34: «El Espíritu dado sin medida.» Puede entenderse que Dios da a su Hijo, encarnado, el Espíritu en toda su plenitud; o que es Cristo quien, sin restricciones, difunde el Espíritu sobre los fieles. Y Jn. 3,24 puede servir de clave para admitir en este pasaje del evangelio una construcción grávida, que aúne los dos sentidos: Dios da al Hijo el Espíritu y el Hijo lo difunde sin medida. En todo caso la expresión *sin medida* provendría, según los comentaristas (27), de Is. 11,2, cuya detenida enumeración de los dones del Espíritu en el Mesías es la expresión de plenitud.

Tit. 3,6 habla también de una efusión *abundante* del Espíritu, realizada por Dios a través de Jesucristo. Los exégetas (28) ven aquí el eco de Joel 3,1, pero es muy probable que el texto de Joel pudo estar influenciado por el oráculo de Isaías.

El texto de Isaías va orientándose hacia los fieles, en la línea de la promesa del Espíritu que Jesús hizo frecuentemente a los discípulos. Un eco de esta promesa se encuentra en los Sinópticos (Mc. 9,13-14; Mt. 10,20; Lc. 12,11-12). San Juan ha sido el que en su evangelio ha recogido con más amplitud esta promesa del Espíritu (cc. 14-16, sobre todo 14,26). La doctrina del Espíritu que Dios o Jesús enviará sobre los fieles como Paracleto, es una de las bases de la teología trinitaria. Si Is. 11,2 se enrola en esta corriente de promesas del Espíritu, sin duda se le utiliza en sentido personal.

5.°) En los Hechos, para demostrar el cumplimiento de las promesas hechas por Dios en el AT relativas a la efusión escatológica del Espíritu y repetidas por Jesús durante su ministerio terrestre, se acude sobre todo a Joel 3,1, que según parece es una elaboración del oráculo de Isaías.

6.°) Ya Orígenes (29) sugería una influencia de Is. 11,2 en Rm. 1,3-4. Se trata de un himno o confesión de fe arcaico, de uso probablemente litúrgico, que San Pablo ha conservado como encabezamiento de su epístola. *Espíritu de santidad* es un semitismo que equivale a Espíritu Santo. Cristo era Hijo de Dios; la demostra-

(27) D. Mollat: *o. c.*, p. 84, nota c; M. A. Chevallier: *o. c.*, p. 104.

(28) C. Spicq: *Les Epitres Pastorales* (Paris, 1947), p. 280; P. Benoit: *Les Epitres de S. Paul a Timothée et a Tite* (La Bible de Jérusalem) (Paris, 1958), p. 48, nota c.

(29) *In Is. homil. IV* (PG 13.228).

ción de esta cualidad se hacía, de acuerdo con Is. 11,2 por medio de la participación decisiva del Espíritu Santo. Así reconoce también M. A. CHEVALIER (30) esta influencia, aunque ignora o no cita la misma interpretación propuesta ya por Orígenes.

Pero el texto de Isaías no estaría aquí utilizado en sentido trinitario. *Espíritu de santidad* o Espíritu Santo está tomado en oposición a *según la carne*. Es uno de los pasajes del NT, donde Pneuma se utiliza para expresar la naturaleza divina de Cristo (cf. I Cor. 15,45; II Cor. 3,17; I Tm. 3,16; I Pdr. 3,18; Hbr. 9,14). J. M. LAGRANGE (31) cree que San Pablo utiliza aquí la expresión πνεῦμα ἁγιοσύνης, que sólo aparece en este pasaje del NT, para evitar que se piense se trata del Espíritu Santo. Si esta observación es exacta, nos muestra cómo los Apóstoles cuidaron la redacción de sus escritos para prevenir a los fieles de posibles confusiones.

7.°) En I Ts. 4,8, dice San Pablo: «Desde ahora el que rechaza (estas prescripciones) no es a un hombre a quien rechaza, sino a Dios. El que da su Espíritu Santo en vosotros.» W. DITTMAR señala este pasaje, con I Pdr. 4,14, como los dos del NT más claramente influenciados por Is. 11,2. B. RIGAUX (32) cree más bien que se trata de una alusión a Ez. 36-27; pasaje de Ezequiel que W. Dittmar cree influenciado por Isaías. El sentido trinitario del pasaje está subrayado por Rigaux: Dios-Padre nos ha llamado a la santidad; Jesús-Señor nos ha transmitido sus órdenes; el Espíritu Santo, que desciende a los corazones de los fieles, los liga con Dios dándoles la consagración divina. Si, pues, en I Ts. 4,8 hay un eco mediato o inmediato de Is. 11,2, la expresión «su Espíritu Santo» (= Espíritu de Dios) se toma en sentido trinitario, desentrañando una virtualidad implícita en el texto de Isaías.

8.°) Los textos del Apocalipsis (1,4; 3,1; 4,5; 5,6) en que se habla de los siete espíritus. J. LEBRETON, E. B. ALLO, F. CEUPPENS, E. M. BOISMARD (33) creen que estos pasajes dependen de Is. 11,2;

---

(30) *o. c.*, pp. 99-102.

(31) *Epître aux Romains* (Paris, 1916), pp. 7-8.

(32) *Les Epitres aux Thessaloniciens* (Etudes Bibliques) (Paris, 1956), pp. 515-16

(33) J. LEBRETON: *o. c.*, nota H, pp. 582-585; E. B. ALLO: *L'Apocalyse* (Etudes Bibliques) (Paris, 1921), Excursus I, pp. 8-9; F. CEUPPENS: *De Sanctissima Trinitate*, pp. 199-200; M. E. BOISMARD: *L'Apocalypse* (La Bible de Jérusalem) (Paris, 1959), p. 28.

A. SKRINJAR (34), sin excluir una influencia de Is. 11,2, se inclina más bien por reconocer la fuente principal de estos pasajes en Zc. 3,9 y 4,10 b.

A. SKRINJAR concluye así su estudio: «Le fin mot de la conception apocalyptique des sept esprits est bien, très probablement, la troisième personne de la sainte Trinité, mais avec des atributions un peu plus etendues; c'est le Saint-Esprit surtout comme sanctificateur, mais aussi comme celui dont la providence gouverne l'Eglise» (35).

La identidad de los siete espíritus (conviene recordar que, si bien el texto masorético de Isaías enumera sólo seis miembros, la tradición judía, sobre todo en Filón, hablaba ya de los siete espíritus, como se encuentra en la versión griega de los LXX) con el Espíritu Santo aparece particularmente clara en la fórmula trinitaria de 1,4-6: el Padre es indicado mediante la paráfrasis «el que es, el que era y el que vendrá»; el Espíritu Santo se designa como el origen y fuente de los «siete espíritus»; y el Hijo, Jesucristo, es llamado «testigo fiel, primogénito de los muertos y príncipe de los reyes de la tierra». Sería este pasaje del NT el que nos proporciona una versión trinitaria más clara del Espíritu septiforme de Isaías.

El Apocalipsis, dentro de los libros inspirados, señala el término de una evolución: desde el concepto indeterminado del Espíritu en Isaías y todo el AT hacia el concepto personal-trinitario del Espíritu, como distinto del Padre y del Hijo en el seno de una misma naturaleza divina. Esta elaboración neotestamentaria es uno de los rayos de luz que pueden proyectarse sobre I Pdr. 4,14 para esclarecer el sentido de la expresión «Espíritu de Dios» en una cita de Isaías. Aunque la redacción definitiva del Apocalipsis parece ser posterior a la primera Epístola de Pedro, es un interesante testimonio para ver cómo entendían en la época apostólica el texto de Isaías.

(34) *Les Sept Esprits*, en «Biblica» 16 (1935) 1-24, 113-140.
(35) *l. c.*, p. 140.

2. El Espíritu Santo en la primera Epístola de San Pedro

Sólo cuatro veces se menciona el Espíritu Santo en esta epístola: 1,2.11.12; 4,14.

1.°) En el encabezamiento de la epístola el Apóstol nos presenta a sus lectores como «elegidos según la presciencia de Dios Padre, en la santificación del Espíritu, para obedecer y recibir la aspersión de la sangre de Jesucristo».

Se trata de una de las más claras fórmulas trinitarias del Nuevo Testamento. Habla de la acción santificadora del Espíritu. La preposición ἐν con dativo tiene sentido instrumental en el griego helenístico, sin que sea necesario recurrir a un semitismo. También pudiera retenerse un matiz de sentido local, que signifique «en la esfera de santidad del Espíritu»; lo mismo que la expresión tan habitual ἐν χριστῷ: el cristiano se mueve en Cristo, como en el ambiente santificado por la presencia del Espíritu (cf. I Cor. 6,11). No se trata, sin embargo, de aludir a la atmósfera de santidad, por la presencia del Espíritu, sino en el interior mismo de los fieles: el cristiano es santo, principalmente por la obra que en él realiza el Espíritu Santo.

Ἁγιασμός es un sustantivo de acción, derivado de ἁγιάξειν o de ἁγιάξεσθαι; indica el camino hacia la ἁγιωσύνη. Según el Nuevo Testamento nadie puede decirse santo, si no ha sido antes santificado por Dios; santificación que se atribuye al Espíritu Santo.

La expresión ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος aparece también en II Tes. 2,13. Tal vez el autor de la Primera de Pedro la haya copiado de allí. Aunque en ambos pasajes aparece Pneuma sin artículo, ha de referirse —según todas las probabilidades— al Espíritu Santo y no al espíritu de los fieles; sobre todo en la primera de Pedro, donde no existe la aposición καὶ πίστει ἀληθείας y el contexto es marcadamente trinitario.

Las palabras εἰς ὑπακοήν deben interpretarse aisladas, sin referirlas a Jesucristo, como se hace con frecuencia: «Para obedecer a Jesucristo y recibir la aspersión de su sangre»; semejante traducción daría al genitivo «de Jesucristo» un doble sentido, subjetivo y ob-

jetivo que es inadmisible. Tampoco deben referirse, como lo hace F. CEUPPENS (36), al Espíritu Santo como si indicaran el efecto que produce en nosotros la santificación del Espíritu. La mención de la sangre de Cristo evocaría en el pensamiento del autor la escena de ratificación de la Alianza Antigua, sellada por la sangre de las víctimas (Ex. 24,5-6). «Ypakoe» aludiría a la sola cláusula esencial que en la Alianza tenían que observar los israelitas: la obediencia a Dios (Ex. 24,7).

El autor de la primera Epístola de San Pedro no desarrolla, como San Pablo, la gran importancia del Espíritu en la vida del fiel y de la Iglesia; pero retengamos de este pasaje la idea de que el Espíritu Santo vive no sólo en el centro de la comunidad cristiana, sino en el interior de los fieles, santificándolos.

La unidad literaria de la Primera de Pedro es negada por muchos, incluso católicos. Se trataría de un escrito en el que se recogen: un himno bautismal, dos homilías (una previa a la administración del Bautismo, y otra que seguía a esa administración), junto con fragmentos de otras instrucciones sobre la vida moral de los cristianos, la fortaleza ante las persecuciones, etc. El saludo inicial habría sido añadido en el momento de la redacción definitiva del escrito. La adición del saludo inicial—si es posterior a la redacción de las otras partes— se ha hecho de una manera homogénea con el resto de la epístola; la Primera de Pedro es la que contiene más alusiones al Bautismo. Parece ser que el autor del saludo piensa también en la fórmula trinitaria bautismal: el descenso del Espíritu Santo sobre los fieles en el bautismo los señala para Dios, como ovejas de su redil.

2.°) La mención del Espíritu Santo en las adiciones hechas al himno bautismal primitivo (1,11.12).

El P. M. E. BOISMARD (37), en el estudio citado sobre los elementos de una liturgia bautismal en la primera Epístola de San Pedro, presenta la sección I Pdr. 1,3-12 como constituída por una especie de himno cuyo esquema trinitario está muy acentuado:

Dios, autor de nuestro nuevo nacimiento (v. 3-5).

Jesucristo, objeto de nuestro amor y nuestra fe (v. 6-9).

(36) *De Sanctissima Trinitate*, pp. 181-182.

(37) *Une liturgie baptismale...*, en Rev Bibl (1956), p. 183; (1957), pp. 181-182.

Espíritu Santo, inspirador de los profetas (v. 10-12).

Los versículos 10-12 habrían sido añadidos por el autor de la epístola con el fin de obtener este esquema trinitario, a las otras dos secciones: 3-5 contienen un himno bautismal antiguo, inserto casi sin modificaciones; 6-9 es un fragmento sobre la necesidad de soportar las pruebas con vistas a obtener la gloria celeste, que debió pertenecer también a la liturgia bautismal.

La acción que aquí se atribuye al Espíritu Santo es la de inspirar a los profetas del Antiguo Testamento (v. 11) y a los apóstoles del Nuevo (v. 12). Esta doctrina de que los profetas hablaron inspirados por el Espíritu era conocida en el judaísmo, si bien a decir verdad los profetas antiguos no alegaban el Espíritu, sino la Palabra de Yavé para acreditar su misión. Sólo a partir de Ezequiel aparece esta idea. Doctrina que pasa al cristianismo como testifica abiertamente la II Pdr. 1,21.

La persona del Espíritu Santo es presentada con dos expresiones diferentes: πνεῦμα χριστοῦ (v. 11) y πνεῦμα ἅγιον (v. 12). «Pneuma Christou» aparece sólo otra vez en el Nuevo Testamento: Rm. 8,9. En Filip. 1,19 hay una expresión análoga «Pneuma Jesou Christou»; lo mismo que en Hch. 1,7, «Pnuema Jesou»; y en Gal. 4,6, «Pneuma tou Yiou». No se trata aquí —como algunos han pensado— de la utilización de «Pneuma» para indicar la naturaleza divina de Cristo y su preexistencia; comentando Rm. 1,3-4 hemos citado los pasajes del Nuevo Testamento, en que aparece este uso de la palabra. La doctrina sobre la divinidad de Jesucristo y su preexistencia no era desconocida al autor de la epístola (véase 1,20 y la inclusión de Jesús en las fórmulas trinitarias); tal vez en 3,18 utiliza la palabra «pneuma» por oposición a «sarx», en el sentido semítico y no helenístico, es decir, para indicar el elemento divino (naturaleza divina en Jesús) por oposición a su naturaleza humana. Pero en 1,11, dado le carácter trinitario de toda la perícopa que forma el contexto y aplicada la expresión en conexión con los profetas cristianos, el uso es bastante normal para expresar gráficamente la continuidad del mensaje entre los antiguos profetas y los nuevos: la determinación de Pneuma por el genitivo «Christou» subrayaría el objeto principal, sobre que recaía la inspiración del Espíritu en los profetas del Antiguo Testamento; debería por tanto traducirse la expresión como «Espíritu-mesiánico». Es un ejemplo de identifi-

car el «Espíritu de Dios» del Antiguo Testamento, con el «Espíritu Santo», activo en la Iglesia; identificación que aparece también claramente en otros dos escritos tardíos del Nuevo Testamento: Hbr. 3,7; 9,8; 10,15; II Pdr. 1,21. Se había realizado ya el proceso de descubrir la tercera Persona de la Trinidad (el Espíritu Santo en sentido cristiano) en el «Espíritu de Yavé». Para los autores del Nuevo Testamento, el Antiguo estaba lleno de la persona de Cristo; en Hbr. 11,26 tenemos un caso de retrotracción semejante: Moisés prefiere el «improperio de Cristo» al vano orgullo de ser considerado miembro de la familia del faraón. En I Pdr. 1,11 si el autor intenta expresar alguna evolución en la doctrina, más bien pertenece a la enseñanza sobre el Espíritu que a la Cristología.

Según estos textos, ¿cuál es el objeto de la inspiración del Espíritu, que habla por boca de los profetas y de los apóstoles? Sin duda alguna: Cristo. Hasta tal punto, que para el autor de la epístola los antiguos profetas estaban movidos por el Espíritu de Cristo = el Espíritu que anunciaba la venida de Cristo. Pero entre todos los múltiples aspectos de la persona de Cristo, ¿en cuál se fija con predilección el autor?: en la pasión de Cristo, camino y condición indispensable de su gloria posterior. Esto lo anunciaron los profetas y ahora lo evangelizan los apóstoles. El díptico παθήματα-δόξα es característico de la I Pdr. (1,11; 4,13; 5,1; en Pablo sólo aparece en Rm. 8,18) y es una de las ideas fundamentales para entender el versículo 14 del c. 4; lo más notable, que nos interesa subrayar, es que en ambos pasajes se hace mención del Espíritu Santo: en 1,11, como el que inspiró a los profetas la predicción de los sufrimientos de Cristo y su gloria posterior (el cumplimiento de estas profecías lo anuncian ahora los apóstoles con la asistencia del mismo Espíritu Santo); en 4,14, el Espíritu Santo da al cristiano —cuya vida es una prolongación de la de Cristo— la fortaleza necesaria para soportar sufrimientos análogos, y es garantía de la Gloria futura que esperamos participar con Cristo. Se discute si en 1,11 «sufrimientos de Cristo» significan los sufrimientos, que Cristo padeció (genitivo subjetivo), o los sufrimientos que los fieles padecen por Cristo (genitivo objetivo); en este segundo caso el paralelismo con 4,14 sería mucho más evidente.

La meditación asidua del misterio de la Cruz es uno de los temas más comunes en esta epístola (1,6-7.11.19; 2,4.7.8.19-25; 3,9.17.18;

4,3.12.16-19; 5,1). La incomprensión de la Cruz debió ser para Pedro uno de los recuerdos más humillantes de su vida (Mc. 8,32-33 y par.; Jn. 13,8). En la Transfiguración misma sus palabras «Bueno es quedarnos aquí» expresan, en el fondo, el deseo de arribar a la gloria escatológica (que en Cristo se manifestó momentáneamente), prescindiendo de los sufrimientos y la Cruz. Si esta epístola fue escrita al menos en círculos petrinos, encontraríamos un eco de la profundidad con que al fin se grabó en el alma del Apóstol la necesidad de que Cristo y sus servidores pasaran primero por el sufrimiento antes de entrar en la gloria (Mc. 8,31-38; Lc. 24,25-27).

Retengamos del análisis de I Pdr. 1,11-12 las siguientes ideas, que nos servirán para esclarecer el sentido de 4,14: el Espíritu Santo se designa como persona en un contexto trinitario; este Espíritu Santo es el que habló por boca de los Profetas, y que en el Antiguo Testamento se designaba por la expresión Espíritu de Yahweh; el Espíritu Santo, también llamado Espíritu de Cristo (o porque se ocupa de Cristo, o porque de Cristo se difunde sobre los profetas y apóstoles), había predicho los sufrimientos de Jesús o —según una exégesis posible— los sufrimientos que por Cristo habían de soportar los fieles.

3.°) Estos son, con 4,14 que estudiaremos después, los pasajes de la primera Epístola de Pedro, que se ocupan del Espíritu Santo. Hay que aludir siquiera a otro pasaje de esta epístola, en donde se esperaría una mención del Espíritu Santo.

En el himno bautismal (I Pdr. 1,3.5) que el P. BOISMARD reconstruye así:

Bendito sea Dios, el Padre de Ntro. Sr. Jesucristo,
Que nos ha regenerado, según su gran misericordia,

Para una esperanza viva,
por la resurrección de JC de entre los muertos,

Para una herencia incorruptible, sin mancilla, sin infamia,
conservada en reserva en los cielos,

Para una salvación, pronta a manifestarse
en el Tiempo último (38).

(38) Rev Bibl (1956), p. 190.

no se hace mención del Espíritu Santo. Sin embargo, en un pasaje de la Epístola a Tito, que parece amplificar el mismo esquema de este himno, cuando se menciona nuestro «nuevo nacimiento» (Tit. 3,5) se hace con estas palabras: «Que nos ha salvado por un baño de *regeneración* y de renovación del Espíritu Santo, que ha derramado sobre nosotros abundantemente». Las expresiones «baño» y «Espíritu Santo» parecen solidarias entre sí: cf. Hch. 1,5.

En I Pdr. 1,23 (que pertenece a la sección 1,22-2,10: homilía que seguía a la administración del bautismo) se amplifica así el concepto de nuestro nuevo nacimiento: «Regenerados no por una semilla corruptible, sino incorruptible *por la palabra de Dios vivo* y que permanece para siempre».

Parece que nos encontramos en el Nuevo Testamento con dos concepciones diferentes del nuevo nacimiento: según una, se efectúa por la Palabra de Dios (I Pdr. 1,3.23; Sant. 1,18); según otra, por el agua y el Espíritu Santo (Jn. 3,5; Rm. 8,15-16; Gal. 4,6; Tit. 3,5).

La conclusión del P. Boismard, cuando se trata de fijar la dependencia (tres hipótesis son posibles: que I Pdr. dependa de Tito, o viceversa, o que ambas epístolas dependan de una fuente común), es que ambos textos utilizan el mismo himno bautismal. La fórmula «fiel es la palabra» (Tit. 3,8) indica el uso de una fuentte escrita (39).

Ahora bien, según todas las probabilidades, la primera Epístola de Pedro ha conservado mejor el tenor del himno primitivo; una de las trasposiciones más importantes introducidas por la Epístola a Tito en el himno, habría sido ésta del nuevo nacimiento por el Espíritu y no por la Palabra. En el himno bautismal el tema arcaico sería el nuevo nacimiento por la Palabra.

Esto dicho, pasemos a considerar brevemente la apreciación global, que hace F. W. Beare, de la doctrina sobre el Espíritu Santo en la I Pdr. Según él, el autor de la epístola parece muy lejos del ambiente general de la época apostólica y ciertamente no sigue a San Pablo en la doctrina sobre el Espíritu Santo. San Pablo, dando gran importancia al Espíritu en la vida del fiel y de la Iglesia, no parece enseñar una doctrina propia, sino que precisamente en este

(39) C. Spicq: *o. c.*, p. 281.

punto parece conformarse a la corriente general de vida y pensamiento cristianos de su época. La época apostólica fue sobre todo la época del Espíritu. Si se puede afirmar con confianza alguna cosa de la Iglesia apostólica es ciertamente eso. Un escrito, en que la fe en la presencia activa del Espíritu se olvidó o ha sido preterida (como en la I Pdr.), muestra, por eso solo, que es producto de una generación posterior. Es incomprensible que la doctrina del Espíritu inhabitante fuera enteramente desconocida de Pedro o Silvano; también es imposible que esta doctrina fuera desconocida o no fuera de primera importancia para la vida moral del cristiano. En conclusión: la doctrina sobre el Espíritu Santo es muy poco evolucionada en la Epístola y esto es una prueba clara de la afinidad con las corrientes del siglo II y no de la época primitiva de la Iglesia (40).

Crítica. El cristianismo primitivo no son Pablo y Juan exclusivamente. En la doctrina sobre el Espíritu Santo, lo mismo que en la Cristología, existieron otras corrientes doctrinales paralelas, sobre todo la del judeo-cristianismo. Hay que estar prevenidos contra la tentación, a la que cede F. W. Beare, de que la marca de autenticidad para distinguir una doctrina apostólica la ofrecen como en exclusiva Pablo o Juan. Existieron otros apóstoles con repercusión doctrinal más modesta, pero no por ello menos auténtica.

La argumentación del citado autor, que pretende a base de la doctrina sobre el Espíritu Santo en esta epístola negar la autenticidad petrina del escrito, puede ser debilitada por diversas razones.

Los cuatro pasajes, en que se menciona al Espíritu Santo, son debidos a retoques del redactor definitivo: saludo inicial (1,2), amplificación trinitaria del himno primitivo (1,11-12) y pasaje sobre las persecuciones en cuyo contexto aparece 4,14. El núcleo de la epístola está constituído por elementos arcaicos, tomados de una liturgia bautismal, cuyo eco se siente también en las epístolas de San Pablo. Justamente donde Tit. 3,5 introduce la mención del Espíritu Santo, parece que el tema primitivo (mejor conservado en la primera Epístola de San Pedro) aludía a nuestro nuevo nacimiento por la Palabra de Dios.

Los Sinópticos (excepto Lc.) y el kerygma primitivo tampoco abundan en elucubraciones sobre el Espíritu inhabitante; hasta el

(40) F. W. BEARE: *The First Epistle of Peter* (Oxford, 2th ed. 1958), pp. 35-36

punto de que los críticos se preguntan si Jesús habló del Espíritu Santo (41). En esta línea del mensaje sencillo e histórico se comprenden bien epístolas como la de Santiago y primera de Pedro. El lenguaje mismo con que I Pdr. 4,14 describe la acción del Espíritu Santo (*anapauetai*) está —como reconoce Beare— más próximo del Antiguo Testamento. Nos hace pensar que todavía no se habían generalizado en la Iglesia los términos con que Pablo (*oikeō*) y Juan (*menō*) expresan más vigorosamente esa misma presencia.

En una palabra, la doctrina sobre el Espíritu Santo tan poco desarrollada como aparece en la primera Epístola de San Pedro, no es argumento para probar la época tardía de su composición. El análisis interno de la epístola en sus diversos elementos nos permite vislumbrar lo que sería la catequesis apostólica en torno al bautismo y las obligaciones que de él derivan.

3. Significado de la expresión «Espíritu de Dios» en I Pdr. 4,14

Después de haber analizado la evolución de Is. 11,2 en sentido trinitario, a lo largo de los pasajes del Nuevo Testamento que parecen contener una alusión al famoso texto de Isaías, y después de haber visto la doctrina del Espíritu Santo en el interior de la Epístola, doctrina expresada claramente en fórmulas (1,2) o contextos (1,11-12) trinitarios, tenemos los elementos de juicio suficientes para saber si en 4,14 la expresión se utiliza, como en el texto original de Isaías que se cita, en el sentido de una fuerza divina impersonal; o más bien en sentido cristiano trinitario.

Católicos y protestantes (42) están de acuerdo en admitir el uso de la fórmula en sentido personal. Se discute si en el versículo hay una mención expresa de las tres divinas personas. Ciertamente se mencionan dos: Jesucristo y el Espíritu de Dios; pero cabe preguntarse si «Espíritu de Dios» es puro sinónimo de «Espíritu Santo», o más bien se expresa el Espíritu que procede del Padre, con

(41) Cf. M. A. Chevallier: *o. c.*, p. 1.

(42) F. Ceuppens: *De Sanctissima Trinitate*, p. 184; F. W. Beare, *o. c.*, pp. 35-36.

lo cual obtendríamos una fórmula trinitaria completa. «Quaestio difficilis solutu», dice el P. CEUPPENS. Personalmente creemos que, como se trata de una cita literal de Isaías, ya es bastante que el autor de la epístola tome la expresión en sentido personal, siguiendo la línea trazada por todo el Nuevo Testamento, sin necesidad de sobrecargar el texto con las doctrinas de la procesión del Espíritu Santo de la persona del Padre. Si bien son dos cuestiones estrechamente unidas. El Espíritu de Dios en todo el Antiguo Testamento se presenta como una fuerza que procede de Dios. El Nuevo Testamento, sin debilitar en nada la idea de procesión divina, concretó en el sentido de ver una persona divina en el antiguo Espíritu de Yavé; por eso la mención del Padre (si es que es permitido ver al Padre en Yavé) está implícita siempre en la expresión «Espíritu de Dios». Si en Yavé vemos la Trinidad cristiana, Espíritu de Yavé significa Espíritu divino = Espíritu que es también Dios.

Más fácil para descubrir la estructura trinitaria del versículo es ver una alusión al Padre en la misteriosa expresión «to tēs doxēs». Después veremos que es posible se aluda con ella a la Shekinah, o presencia sensible de Dios; una especie de circunlocución para designar a Yavé. La significación del versículo podría establecerse así: «Si sois despreciados por el nombre de *Cristo*, bienaventurados: porque lo de la gloria (= la *Shekinah*, presencia sensible de Dios) y el *Espíritu de Dios* reposa sobre vosotros».

Esta fórmula trinitaria nos llevaría a los orígenes mismos de los esfuerzos primeros por expresar el dogma de la Trinidad: el vocabulario rabínico se utiliza aún a falta de un vocabulario cristiano. En el v. 2 del cap. 1.º se usó la expresión «Dios Padre» para indicar a la Primera Persona; aquí se habría preferido la circunlocución «to tēs doxēs». Porque Dios-Padre indica ante todo la trascendencia del Padre y sus relaciones con el Hijo, pero el autor intentaría subrayar la inmanencia en los cristianos también de la Primera Persona y no sólo del Espíritu: Dios, Padre y fuente de toda persona divina está presente en los fieles como la Shekinah hacía en otros tiempos sensible la presencia de Yavé en medio de su pueblo.

Pero sea lo que se quiera de estas conjeturas, lo cierto es que en este versículo se utiliza Is. 11,2 con un sentido tan fuertemente trinitario como no hay otro tan claro en el Nuevo Testamento, a excepción de Apoc. 1,4.

Una dificultad para interpretar «to Pneuma tou Theou» en sentido personal proviene del verbo, con que se indica su presencia: «anapauetai». Hemos dicho que este verbo en el texto de Isaías excluye toda personificación; no se puede decir de una persona, sino de una fuerza. Así argumenta P. VAN IMSCHOOT (43). Para subrayar el carácter personal del Espíritu, tal vez San Juan y San Pablo buscaron un verbo nuevo, incluso en aquellos pasajes en que se hacen eco del mismo texto de Isaías que aquí se cita. Si nuestro autor conservó expresamente el mismo verbo para regir al sustantivo «Pneuma Theou»; ¿no pretendió con ello conservar íntegro el significado de la expresión original sin introducir ninguna trasposición trinitaria?

Dos observaciones podemos hacer para salir al paso de esta dificultad. La primera es la adición del artículo, que falta en la versión de los LXX y en el original hebreo. Con esta adición, que es en el Nuevo Testamento uno de los indicios para distinguir cuándo Pneuma es tomado en sentido personal, el autor parece concretar el alcance que da a las palabras Espíritu de Dios. La segunda es que se notan en este versículo los balbuceos primeros de los teólogos cristianos en el lenguaje trinitario; no podemos pedirles la precisión y la sensibilidad de matices de que dieron las primeras muestras Juan y Pablo.

Una última observación. En el texto de Isaías el primer espíritu, el «Espíritu de Yavé», está en estrecha relación con los espíritus que a continuación se enumeran: es como la fuente, y estos espíritus son como la explicitación de la acción del Espíritu de Yavé. Muchas veces en la literatura rabínica, en contextos mesiánicos, se cita sólo el comienzo del versículo; recordemos que los pasajes del Nuevo Testamento (relato del Bautismo, Jn. 3,34 y Tit. 3,5) que citan a Isaías 11,2 sólo citan al primer Espíritu, incluyendo con ello los otros, o por medio de la expresión «sin medida» o «abundantemente». Más bien el sentido de plenitud se indica por el verbo «anapauetai». Por tanto, quien citando el versículo de Isaías afirma de Cristo o de otra persona, que «sobre él descansa el Espíritu de Yahweh», por ello mismo dice que en él reposa ese espíritu tal como se describe en la profecía íntegra de Isaías. Recordemos una vez

(43) *Théologie de l'AT*, p. 195.

más que los autores antiguos citaban de memoria la Escritura, y era difícil recordar íntegra la serie del profeta. La adición de la palabra «tês dynameos», según conjeturas, indicaría el sentido y la razón de por qué en este contexto invoca San Pedro el texto de Isaías: para robustecer a los fieles en medio de las persecuciones con la seguridad de que el Espíritu de Dios reposa sobre ellos. Lo fundamental es la aplicación a los fieles de una profecía esencialmente mesiánica; el resto de esa profecía se supone incluído teniendo en cuenta que muchas veces los autores sagrados inician sólo la cita, dejando tal vez el motivo principal de ella para ser reconstruído por los lectores.

Si I Pdr. 4,14 utiliza en sentido trinitario a Is. 11,2, está justificado atribuir a la tercera persona de la Trinidad la santificación por los dones. Atribución que se remonta a la época apostólica.

¿Reposo o morada del Espíritu?

El verbo con que Isaías (LXX) y San Pedro indican la acción o presencia del Espíritu Santo en el Mesías y los fieles es ἀναπαύειν; derivado de παύειν, que significa «hacer cesar, acabar, reprimir, desistir, mitigar»; en general, puede decirse que el verbo simple encierra una idea de término o fin, que se expresa en español con la palabra derivada *pausa* (cf. I Pdr. 3,10//Sal. 33,14; I Pdr. 4,1).

La preposición ἀνά denota un movimiento, dirigido hacia un término laborioso, con lo cual se subrraya el esfuerzo previo a la παῦσις, o descanso subsiguiente. Así, las expresiones ἀνὰ τὰ ὄρη = «hacia los montes», ἀνὰ τὸν ποταμόν = «contra corriente». De aquí derivó la significación de ἀνά para indicar un movimiento que atraviesa una región, comenzando en aquella parte que se supone en un nivel más bajo para llega a la región más alta; y en general significa «a través de», ἀνὰ πᾶσαν τὴν γῆν = «a través de toda la tierra».

El verbo compuesto ἀναπαύειν de uso clásico y no muy frecuente en la Biblia griega, significa: 1) en sentido transitivo «hacer cesar, parar, suspender, hacer reposar, librar de obligaciones»; 2) en sentido intransitivo: «reposarse, tomar reposo, acostarse, dormir; morir». En la voz media y pasiva tiene el mismo significado que en la voz activa intransitiva. Con este verbo los LXX traducen catorce verbos hebreos, que agrupados por temas expresan los siguientes conceptos:

1.°) La idea de descansar después del trabajo físico; sobre todo en los textos legales, para prescribir el descanso sabático: Ex. 23,12 (A); Lv. 25,2; Dt. 5,14. Holofernes también goza de un reposo físico en su lecho (Jdt. 10,21).

2.°) El consuelo después de la tribulación; el reposo del pueblo proporcionado por una paz asegurada. Dt. 28,65; Neh. 9,28; Ex. 16,42; I Cro. 22,9.

3.°) La paz personal e individual. Job. 10,20 pide reposar un

poco antes de ir definitivamente al lugar de donde no se vuelve; 3,13 habla del reposo final de la muerte. En Is. 14,4 el mismo verbo expresa la idea de la muerte o destrucción del rey de Babilonia.

En el reproche de la mujer de Job (2,9) mucho más extenso en los LXX que en texto hebreo, y en 3,26 la idea de reposo está en oposición a ὀργή (turbación), μόχθος (tribulación, miseria), ὀδύνη (sufrimiento). En Is. 14,3 por oposición a ὀδύνη-θυμός (intranquilidad del espíritu) y δουλεία (servidumbre). Uso del verbo más afín al que hace del mismo el NT, en sentido más psicológico que físico, para indicar la liberación de una angustia (I Cor. 16,18; II Cor. 7,13; cf. una situación análoga en Hab. 3,16).

4.°) Sentido moral: la ira reposa en los necios (Ecls. 7,9), la sabiduría mora en la boca de los sabios (Pr. 21,20). Los malos no tienen reposo (Is. 57,20; Jr. 30,10-TM. 49,23). El que se aparta de los caminos de la prudencia reposará en la asamblea de las sombras (Pr. 21,16); sólo en el Hades descansa el codicioso (Jb. 3,17). Moab. descansa confiado en su propia gloria (Jr. 31-TM. 48,11). El padre descansa o se complace en el hijo bien educado (Pr. 29,17).

5.°) La simple idea de morada. En la época mesiánica, caracterizada por la paz, cada uno habitará tranquilo en su propio hogar (Mq. 4,4; Ez. 13,13). De Dios se dice que habita en una morada santa (Is. 57,15).

Estas son las ideas que los LXX traducen con ἀναπαύειν-ἀναπαύεσθαι. De las sesenta veces que aparece el término en la versión griega, las más de ellas (veintisiete) corresponden al verbo hebreo נוּחַ quedando las otras treinta y tres repartidas entre trece verbos hebreos.

1. Significado del verbo נוּחַ - ἀναπαύεσθαι en Is. 11,2

Los diccionarios están de acuerdo en asignar a este verbo un significado genérico de descender para reposar. Previamente supone la situación inestable de una cosa (que flota, vuela o está en lo alto) y que por fin encuentra un punto de apoyo o descanso.

Se aplica al Espíritu de Yavé la idea básica de este verbo; con ello se supone que el Espíritu está en movimiento, en acción, hacia un término y que, finalmente, encuentra su reposo estable en el retoño de Jesé. Es un antropomorfismo para indicar la consecución del fin divino.

Hay que explicarlo a base de los distintos *reposos* de Dios, formulados ya en la época del profeta. Isaías utiliza en su libro la tipología de la Creación, del Exodo y de Jerusalén; tres ideas, a partir de las cuales creo debemos explicar la expresión «el Espíritu de Yavé descansa». Porque, efectivamente, en el lenguaje teológico de su época se expresaba ya con la metáfora del *reposo de Dios* la consecución definitiva de esas tres metas que se había propuesto alcanzar Dios. El profeta describe la era mesiánica como una recapitulación de aquellos hechos primeros, que le sirven de base para dejar entrever cuál será la obra de Dios en el Mesías (44).

De ordinario los comentaristas se limitan a valorar con una frase el alcance del verbo «nuaj». De su sentido primario se deriva el concepto de morada permanente y tranquila, que será el que prevalezca en el NT.

2. El verbo ἀναπαύεσθαι dicho del Espíritu en I Pdr. 4,14

En el texto del profeta Isaías el verbo lo era de una oración absoluta y principal; San Pedro utiliza la cita subordinándola en una proposición causal, introducida por ὅτι. Lo cual nos fuerza a determinar el puesto y significado de la cita en toda la perícopa o contexto.

Las palabras de Isaías están insertas en la parte redaccional que va de 4,12 a 5,4: exhortación a los fieles expuestos a persecución, probablemente por parte de las autoridades oficiales del Imperio (45). San Pedro enseña que los cristianos si padecen persecución no por otros crímenes que por el nombre de Cristo, no deben extrañarse de ello. El discípulo no puede ser superior a su Maestro. Estos sufrimientos son, por el contrario, motivo de una alegría (χαρῆτε) y de una bienaventuranza incoada. El Apóstol alega un doble argumento para que los cristianos se decidan a soportar la persecución con serenidad:

— la esperanza de la gloria futura (v. 13);

— pero ya desde ahora, en el tiempo presente, «lo de la gloria» y el Espíritu de Dios residen en los fieles (v. 14).

---

(44) En un artículo que aparecerá en «Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos» de la Universidad de Granada, intento justificar estas apreciaciones.

(45) E. G. Selwyn· *The First Epistle of St. Peter* (London, 1947), pp.52-56

La cita de Isaías, como otros textos del mismo profeta en esta epístola (p. ej. 2,22-25), está glosada y completada con la adición τὸ τῆς δόξης incluída, junto a las palabras de Isaías, en la misma oración causal, regidas ambas por la partícula ὅτι y rectoras de idéntico verbo, como formando un grupo compacto. Así tenemos que el verbo ἀναπαύεται tiene un doble sujeto.

a) «*To tes doxes*» *sujeto del verbo* «*anapauetai*»

En esta perícopa y en el resto de la epístola los sufrimientos están considerados como presentes, la gloria como futura.

Los sufrimientos mismos se nos presentan aquí como parte de una escatología incoada. «Porque tiempo es de que comience el juicio por la casa de Dios» (v. 17). «Kairos» en los LXX y en el griego clásico indica un período caracterizado, el momento oportuno para que se realice alguna cosa. En la Biblia se designa así:

— el momento de la salvación mesiánica (Is. 49,8 s; 60,22; Jer. 3,17; Dn. 7,22; 9,26-27; Sof. 3,16-20).

— el momento de la visita de Dios y su juicio (Jer. 6,15; 10,15; 28,18; 50,27.31; Ez. 7,7.12). San Pedro se sitúa en esta segunda perspectiva: la «pyrosis» de que habla el v. 12 es parte del juicio escatológico. En Mc. 13, expectación escatológica, se combinan la persecución y los portentos de desintegración de la naturaleza. Las palabras de Jesús sobre la persecución de los discípulos se colocan en este contexto escatológico (Mt. 10,16-26; 16,24; Mc. 8,34; 13,9-13; Jn. 15,18-27; 16,1-3).

Si, pues, los sufrimientos mismos están enfocados aquí en una perspectiva escatológica, *a fortiori* la gloria. Esta perspectiva escatológica y futura respecto de la «doxa» está expresamente indicada en 4,13 y 5,1: en el contexto inmediato de nuestro texto.

Esta idea de gloria futura (más aún que la fidelidad literal a Is. 11,2 en que el verbo aparece en futuro) ha motivado, según creo, el que algunos testimonios del texto hayan leído «anapausetai».

Algunos autores, reteniendo para «doxa» el sentido futuro del Glorificación (análoga a la de Cristo, cf. 1,11) posterior a los sufrimientos, intentan explicar el presente del verbo, porque ya desde ahora de alguna manera poseemos un anticipo de la gloria futura. Este anticipo puede ser o bien

— El Espíritu Santo, «espíritu de la Gloria», llamado así porque

es el agente de la *gloriosa* resurrección de los cuerpos (Rm. 8,11; I Cor. 15,43; Efes. 1,13-14; 4,30). Lo poseemos ya desde ahora, y es como las arras o garantía de la gloria futura (46). Esta opinión nos parece improbable porque la expresión «espíritu de gloria» es insólita en la Biblia; gramaticalmente son dos conceptos distintos; y la cita de Isaías no incluye ninguna mención a la gloria futura para que pueda considerarse «to tes doxes» como una glosa aclaratoria de «espíritu».

— Los sufrimientos actuales son ya la garantía de la gloria futura; se trata de la «doxa» que es un correlativo esencial de los «pathemata» del cristiano (47). Los sufrimientos son el precio del abundante premio que nos está reservado en los cielos: así lo dice expresamente el Señor en Mt. 5,11-12, pasaje al que evidentemente alude la primera parte de I Pdr. 4,14. Esta explicación, como la precedente, es teológicamente verdadera y enseñada en el Nuevo Testamento, pero hay que saber si es desde este punto de vista cómo presenta San Pedro aquí la «doxa».

— En la primera Epístola de Pedro, admitiendo una clara correspondencia entre «pathemata-doxa», lo que parece anticipar la gloria escatológica es nuestra firme esperanza. Así se dice expresamente en 1,3-5.13.18-21; 3,15, donde existe una expresa mención de la esperanza de la gloria, basada en méritos de la pasión de Cristo. Es cierto que si 4,12-5,4 forman una perícopa aparte, la perspectiva cambia un poco, y en 4,13 y 5,1.4 la gloria está puesta más en relación directa con los sufrimientos actuales que con la esperanza, como pretende la segunda interpretación.

Otros autores, basándose en el sentido presente del verbo «anapauetai», buscan para gloria también un sentido presente. No se

---

(46) Así, U. Holzmeister: *Comm. in Epist. Primam S. Petri* (Parisiis, 1937), p 383; R. Leconte: *Les épitres catholiques de Saint Jacques, Saint Jude et Saint Pierre* (La Bible de Jérusalem) (Paris, 1953), p. 83.

(47) H. Kittel: *Die Herrlichkeit Gottes* (Giessen, 1934), p. 265: «Se trata de aquella *doxa* que es un correlativo esencial de los *pathemata* del cristiano. Se encuentra ya en el versículo precedente, pero allí tiene una significación escatológica. Aquí se dice que el cristiano la participa ya en el tiempo, es decir, en su destino al sufrimiento. Pero si se considera en combinación con *pneuma Theou*, entonces indica que esta *doxa* de los sufrimientos consiste en la participación del Espíritu de Dios.» El autor, como se ve, es de los que se muestran dudosos en considerar *to tes doxes* como independiente de *pneuma Theou*, o relacionándose entre sí.

trata de la «doxa» futura o glorificación escatológica, sino de la Gloria o «shekinah», que hacía sensible la presencia de Dios en medio de su pueblo (48). Esta opinión, digámoslo de antemano, tiene la desventaja de que supone en un mismo contexto dos significaciones para la palabra «doxa»: en 4,13 y 5,1 significa la gloria futura o glorificación que esperamos en premio a nuestros sufrimientos que son una participación en la pasión de Cristo; súbitamente en 4,14 indicaría la presencia gloriosa de Dios en medio de su pueblo, idea más bien vetero-testamentaria y rabínica. En favor de la interpretación de «to tes doxes» como alusivo a la «shekinah» está el modo rebuscado e insólito con que en este versículo se presenta la mención de la gloria: esta construcción nos haría pensar que se trata de una «doxa» distinta de la del contexto; además está el argumento del verbo en presente.

La palabra «shekinah» no aparece en los libros canónicos, sino en los apócrifos y rabínicos (49). Es un derivado del verbo «shakan», muy afín al verbo «nuaj»: recostarse, sentarse, habitar, descansar. En Ez. 32,4 se dice de las aves del cielo en un pasaje literariamente muy afín a II Sam. 21,10, en que se emplea el verbo «nuaj» para indicar el mismo descenso de las aves. En I Cro. 23,25 se utilizan los dos verbos en paralelo. El término «ad quem» del movimiento que suponen «shakan» y «nuaj» se designan en el texto hebreo con las mismas partículas «be» y «al». En una palabra, ambos verbos son un antropomorfismo dicho en su sentido primero y propio de los animales y de los hombres, y de aquí es aplicado a Dios; sólo que el verbo «shakan» se utilizó con más frecuencia para indicar la presencia de la Gloria («kabod») de Yavé. Un nombre abstracto, de derivación paralela a «shekinah», es conocido en la Biblia para designar el lugar de la presencia divina: es «menujah».

Los LXX traducen por «anapauein-anapauesthai» el verbo «shakan» en los siguientes pasajes: Dt. 33,20; Is. 13,21; 34,17; Ez. 17,23; 31,13, en los que el verbo hebreo tiene su significación primaria y se dice de los animales o de los hombres; en Is. 32,16 se habla de

(48) E. G. SELWYN: *o. c.*, pp. 222-23.

(49) Cf. M.-J. LAGRANGE: *Le Judaïsme avant Jésus-Christ* (Paris, 1931), c. XVI, par. 4: *Le Chekinah*, pp. 446-452; M. JASTROW: *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli. and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (New York, 1950), p. 1573.

la morada de la justicia; y en Is. 57,15 de la morada de Dios, que es el cielo, pero que al mismo tiempo está con el hombre contrito y humillado, para reanimar el corazón de los humildes y el espíritu de los contritos. Este último pasaje es muy interesante para reconstruir a base de los verbos «shakan-anapauesthai» la idea de una presencia de Dios entre los hombres, análoga a la presencia divina en el cielo. El verbo «shakan» dicho de la Gloria de Yavé nunca se traduce en los LXX por «anapauesthai».

De cuanto se ha dicho sobre la shekinah, nos conviene recordar lo siguiente: lugar en que se hace presente la shekinah, personificación, relación con el Espíritu, manifestación de la gloria en los que sufren.

Lugar en que se hace presente la Shekinah.—La Shekinah es sinónimo de la Gloria de Yavé; en su deseo de habitar *entre los israelitas*, Dios escogió el símbolo de la Nube, que reposaba («shakan») en la Tienda del desierto (Ex. 40,34-35; Nm. 9,15-22) o en el Templo de Salomón (II Cro. 5,11; 6,1-2; 6,40-42). Esta gloria abandona Jerusalén y el Templo antes de la destrucción (Ez. 10,18-22; 11,22-25) y retorna para siempre al Templo idealizado que describe este mismo profeta (Ez. 43,1-9).

No hay que insistir mucho en la evocación del Templo y de Jerusalén que espontáneamente surgía en el alma de todo israelita al hablar de la Gloria de Yavé. Con la adición «to tes doxes», la primera de Pedro habría intentado introducir y yuxtaponer a la cita de Isaías la idea de un *templo*, en que la Gloria y el Espíritu residen. Probablemente el autor de la epístola tenía presentes a sus lectores cristiano-judíos.

Personificación de la Shekinah.—El P. Lagrange (50) incluye la palabra Shekinah entre las locuciones alambicadas que crearon los rabinos para expresar una presencia divina favorable tendiendo a la personificción, a fin de no nombrar a Dios, cuyo nombre es terrible. El mismo alambicamiento de construcción se nota en el versículo de la primera de Pedro.

Esto justificaría la hipótesis, antes expuesta, de que «to tes doxes» es una circunlocución para expresar la primera de las Personas divinas: Dios Padre. El autor de nuestra epístola la habría elegido,

(50) *o. c.*, p. 452.

no con el mismo espíritu de los rabinos, sino para expresar la presencia también de Dios (Padre) en el alma de los fieles. Jn. 14,16.23 nos refiere la promesa, hecha por Cristo, de que el Espíritu y el Padre vendrán a habitar en los fieles. La primera de Pedro expresa esta misma verdad cristiana con los elementos tradicionales del judaísmo, con lo cual es testigo de esa otra corriente primitiva, distinta de Juan y Pablo, y que procuraba expresar los dogmas nuevos a la luz de las ideas y el vocabulario antiguos. Algunos rabinos llegaron a afirmar, que aun en el caso en que todos los exilados hubieran vuelto a Jerusalén la Gloria de Dios no hubiera vuelto al segundo templo (51); a partir de estas ideas, la presencia de Dios en Israel fue espiritualizándose. Cuando la destrucción de Jerusalén y el Templo por Tito, los rabinos afirman que la Shekinah no ha abandonado a Israel: el estudio de la Torah, la oración y las buenas obras la hacen presente, mientras que el pecado la aleja. Hasta tal punto se espiritualiza la idea de la presencia de la Shekinah, que el P. LAGRANGE se pregunta si los rabinos llegaron a la idea de una penetración de Dios en el alma (52). Ciertamente esta idea nos parece estar latente en I Pdr. 4,14.

Relación con el Espíritu.—En el Midrash del Cantar de los Cantares se dice: «Cinco cosas, que existían en el primer templo, faltan en el segundo: el fuego venido de lo alto, el óleo de la unción, el arca, el Espíritu Santo, los Urim y los Tummim» (53). Comparando este texto con la afirmación rabínica antes citada de que la Shekinah no había de volver al segundo templo, aunque todos los exilados hubieran retornado a Jerusalén, parece que los rabinos hacían equivalentes Gloria y Espíritu Santo.

La trasposición perfecta de la Gloria, que habitaba en el templo de Jerusalén, al Espíritu Santo que mora en las almas de los fieles, se hará sobre todo en el Nuevo Testamento. M. FRAEYMAN (54) hace notar que San Pablo unas veces habla de la comunidad como *templo de Dios* («naos Theou») I Cor. 3,16; II Cor. 6,16; y otras veces como *templo del Espíritu* (Efes. 2,20). Aunque la trasposición no

(51) M. JASTROW: *o. c.*, p. 1573.
(52) *o. c.*, p. 451.
(53) Citado por el P. Lagrange, p. 442.
(54) *Le spiritualisation de l'idée du Temple dans les êpitres pauliniennes*, en EphTnLv 23 (1947) 401.

haya sido sucesiva en San Pablo (en I Cor. 6,19 se habla también de *templo del Espíritu Santo*), es cierto que se intenta aclarar la idea de la inhabitación del Espíritu, por referencia a la antigua presencia de Dios en el templo de Jerusalén.

En I Pdr. 4,14 las dos ideas se yuxtaponen para aclarar la una por la otra. La mención de la Gloria sugiere que también el Espíritu reside en los fieles como en un templo. E. G. SELWYN (55) establece un paralelo con los capítulos 3-4 de la II Cor., donde también se yuxtapone Doxa y Pneuma; su conclusión es que a través de los dos capítulos de San Pablo las metáforas son difíciles y han dado origen a varias interpretaciones, pero parece claro que San Pablo piensa de la gloria (1.°) como reflejada en la faz de Cristo = 4,6; (2.°) reflejada en la vida de los creyentes, ya que ha sido impartida en el interior de su ser = 3,18. Y del Espíritu Santo piensa el mismo Apóstol como el agente de esta comunicación de la gloria y del proceso de crecimiento. San Pedro, por otra parte, parece representar un tipo más primitivo de pensamiento: la gloria de Dios (1.°) es ya la gloria de Cristo = 4,2; (2.°) pronto será revelada en toda su majestad; entre tanto (3.°) su presencia descansa sobre la Iglesia perseguida, como la Shekinah descansó sobre los Israelitas, el Tabernáculo y el Templo; y (4.°) junto con la gloria reposa también sobre la Iglesia el Espíritu de Dios, que no está plenamente identificado con ella («kai to»), ni completamente diferenciado de ella (singular de «anapauetai»).

Manifestación de la Gloria en los que sufren.—La Gloria de Dios se manifestó de modo singular en la Pasión de Cristo: Jn. 12,23 habla de la Pasión de Cristo como la hora en que ha de ser glorificado; más claro es aún el pasaje del mismo evangelio (13,31) en que, tras la salida del traidor Judas, Jesús declara: ahora ha sido glorificado el Hijo del Hombre y Dios ha sido glorificado en El. Si en éstos y otros pasajes del Nuevo Testamento es difícil dintinguir la glorificación escatológica de Jesús, y los discípulos de la llamada Shekinah (presencia o intervención gloriosa de Dios entre los hombres), en este último pasaje la idea de que Dios se ha manifestado gloriosamente en la Pasión de su Hijo (manifestación que comenzó ya en la Encarnación: Jn. 1,14 y que «ahora» llega a su cumbre) es bastante clara. Entre el concepto de glorificación

(55) *o. c.*, p. 224.

escatológica de los hombres (Cristo y los fieles) y manifestación gloriosa de Dios en la historia humana (shekinah) hay una relación: en ninguna intervención divina se manifiesta tan claramente la Gloria de Dios (= su poder y su bondad) como en glorificar a los hombres que sufren por su causa. Tal parece ser el sentido de que Dios es glorificado, es reconocida y patente su gloria, en la Pasión de Cristo. En este sentido hay que interpretar también Filip. 2,5-11 y Hbr. 2,9.

Idéntica exaltación gloriosa de Dios se manifiesta en los fieles que sufren por su causa. En II Cor. 12,9 se dice que el poder (de Dios) se manifiesta en la debilidad; parece que aquí está latente la misma paradoja que en I Cor. 1,17-25 se aplica a la Cruz de Cristo: el mundo con su sabiduría no ha reconocido (= glorificado) a Dios; pero lo que es debilidad de Dios es más fuerte que los hombres; la Cruz es locura para aquellos que se condenan, pero para los que se salvan es poder de Dios. En II Cor. 4,17 se contraponen también los sufrimientos de los fieles a la gloria eterna futura.

El pensamiento de San Pedro aquí parece estar en esta misma línea. La Gloria, la presencia gloriosa y potente de Dios, está en los fieles oculta ahora, pero pronta a manifestarse en su «tiempo». Los dolores y padecimientos de los fieles, lejos de destruir u obstaculizar esta Gloria, serán el medio —normal en la economía divina— para que esa misma Gloria se manifieste más radiante en el momento preciso escogido por Dios. Es ley divina escoger lo que parece que no vale, para destruir lo que vale. Esta ley de la Providencia explica las bienaventuranzas evangélicas, a las que se alude en el contexto (I Pdr. 4,14 a).

En conclusión. «To tes doxes» puede tener aquí uno de los dos significados expuestos. Puede ser la glorificación escatológica de los fieles, que ya desde ahora al menos en esperanza reside en ellos; en apoyo de este sentido de «doxa» está el contexto, aunque la construcción alambicada con que se presenta justificaría que pudiera atribuírsele en la mente de San Pedro otra significación. La conjetura de que el autor de la Epístola hablara un lenguaje inteligible para sus lectores cristiano-judíos y aludiera a la Shekinah, que residía en Jerusalén y su Templo, no es tampoco improbable.

En el fondo, la Presencia de Dios en medio de su pueblo está íntimamente ligada a la glorificación (escatológica) de este mismo pueblo. La gloria y el orgullo legítimo de Israel era esta Presencia:

en Rm. 9,4 «doxa» parece indicar la Shekinah. En el nuevo Israel Dios reside no tanto en templos materiales (Mc. 15,29), cuanto en los humildes, en los corazones puros, en los perseguidos por su nombre. Este es el verdadero templo de su Gloria, donde se manifestará: lo mismo que los judíos esperaban la manifestación universal de la Gloria de Yavé en la Jerusalén terrestre y en el templo material.

b) «*To Pneuma Theou*» *sujeto del verbo «anapauetai»*

F. W. Beare (56), valorizando la doctrina del Espíritu Santo en la primera Epístola de San Pedro, dice sobre nuestro pasaje que el cristiano perseguido recibe la ayuda confortante del Espíritu Santo; San Pedro expresa esta idea con una cita del Antiguo Testamento. Is. 11,2 implica la idea de una visita en circunstancias particulares. Tampoco en este pasaje de la primera de Pedro la idea no es la del Espíritu Santo que habita en los corazones, como en la doctrina de San Pablo, sino más cercana a la idea del Antiguo Testamento: el Espíritu desciende sobre los hombres de Dios en tiempos particulares para disponerlos a un cargo inmediato.

Evidentemente, F. W. Beare se apoya en su argumentación en el valor del verbo «anapauesthai». Sin embargo, el mismo verbo y el contexto nos servirán para probar que la Epístola conoce la doctrina de la inhabitación permanente del Espíritu Santo en los fieles. El autor a todas luces supone que el Espíritu Santo reside habitualmente en los cristianos como una ley general en la vida de la Iglesia; esta presencia continua es la garantía de que en el momento de la persecución el Espíritu les proporcionará la fortaleza necesaria. La presencia del Espíritu más que un hecho aislado y esporádico es aquí una ley general, aplicada al caso concreto de las persecuciones.

Es cierto que con el verbo «anapauesthai» («nuaj») designó también el Antiguo Testamento el descenso carismático y transitorio del Espíritu de Yavé sobre algunos hombres (Nm. 11,25-26); pero obsérvese que en el caso de los setenta ancianos, éstos participan momentáneamente del Espíritu que *residía* habitualmente en Moisés. La idea de un carisma permanente del Espíritu (espíritu profético) está

(56) *o. c.*, p. 36.

designada con este verbo en II Rey 2,15: el Espíritu de Elías se posa en Eliseo, a quien constituye profeta de Dios para toda su vida. Pero la idea de reposo permanente del Espíritu es aún más clara en Is. 11,2, de quien depende la cita de San Pedro.

Si San Pedro se sirve de la cita de Isaías para expresar la idea de la inhabitación del Espíritu en los fieles, esto nos prueba, si se quiere, que es independiente en la *formulación* de la corriente doctrinal paulina, pero no en el *pensamiento*. Ahora se están haciendo esfuerzos (57) para descubrir en el cristianismo primitivo otras corrientes doctrinales, más sencillas y afines al judaísmo, distintas de Juan y Pablo: los dos grandes teólogos que han eclipsado a los otros pensadores cristianos. Nuestro versículo podría ser un testimonio más del modo con que se intentó formular la verdad cristiana de la inhabitación del Espíritu Santo, con el vocabulario del Antiguo Testamento.

El Nuevo Testamento heredó del Antiguo la idea de que el Espíritu de Dios es fuente de Carismas y de santificación. En la Pentecostés cristiana, que se nos describe al principio de los Hechos, se ve la continuidad de los carismas del Espíritu, queriendo ver cumplida a la letra la profecía de Joel; en esta línea se mueve la corriente carismática, que reflejan varios pasajes de las epístolas de San Pablo. Pero el Nuevo Testamento hereda y amplifica principalmente la doctrina de la santificación por el Espíritu, que se contenía ya vagamente sobre todo en Is. 11,2, y las profecías del Siervo de Yavé. Existiendo una continuidad manifiesta entre el Antiguo y Nuevo Testamento de estas dos concepciones del Espíritu, se advierte que el Nuevo Testamento insiste notablemente mucho más en la idea de santificación, mientras que el Antiguo hace resaltar la idea de carisma. En el mismo Antiguo Testamento se nota un progreso; primitivamente se atribuían al Espíritu de Yavé los fenómenos síquicos extraordinarios, casi patológicos; después el hecho más espiritual de la profecía, y finalmente, en el bajo judaísmo la inspiración de los Libros Santos. Junto a esta corriente carismática, se insinúa ya la idea de una santificación por el Espíritu, que será predominante en el cristianismo.

---

(57) R. BULTMANN: *Theologie des Neuen Testaments* (3.ª ed., Tübingen, 1958), p. 66-186; J. DANIELOU: *Bulletin d'Histoire des Origines Chrétiennes*, en RechScienRel 41 (1953) 534-580.

¿I Pdr. 4,14 atribuye al Espíritu de Dios un carisma o la santificación interior de los fieles?

En el discurso de misión (Mt. 10,19-20; Mc. 13,11; Lc. 12,11-12) Jesús había anunciado a sus discípulos que serían conducidos ante los tribunales de los judíos y de los gentiles por causa de su Nombre (Lc. 21,12-13), lo cual les ofrecerá ocasión de dar testimonio (Lc. 21,13). En estas circunstancias de persecución los discípulos no tendrán que inquietarse por lo que han de decir: el Espíritu del Padre (Mt.), el Espíritu Santo (Mc. y Lc.), les sugerirá en aquel momento lo que han de decir y él hablará por la boca de los discípulos.

En nuestro pasaje, al hablar del Espíritu Santo en un contexto en que se trata de los cristianos perseguidos, ¿remite San Pedro a esta promesa del Señor?

Sin prejuzgar la data de composición de nuestra epístola, se ha advertido una afinidad de I Pdr. 3,15 y 4,14-16 con la famosa carta de Plinio el Joven a Trajano (58). El punto crucial de contacto es el uso particular de la palabra «nombre» en I Pdr. 4,14-16, y en el primer párrafo de la carta de Plinio donde pregunta a Trajano si los cristianos deben ser castigados por el *nombre mismo* («nomen ipsum»), es decir, simplemente por ser cristianos, o más bien por los crímenes que se asociaban con este nombre. El origen de la expresión en I Pdr. se explica suficientemente por el uso que de ella se hace en el Nuevo Testamento, particularmente en los pasajes citados de los Sinópticos. Tal vez los cristianos en su defensa ante las autoridades fueran los primeros en sugerir esta distinción: si se nos acusa sólo por confesar el Nombre de Cristo, aceptamos la inculpación y el castigo que quiera dársenos por el sólo nombre de cristianos; si se nos atribuyen otros crímenes comunes, rechazamos la inculpación por injusta.

La I Pdr. 3,15 sugiere que en esta misma defensa los cristianos a veces podían traspasar los límites del respeto debido a las autoridades, dando cuenta de su fe cristiana con altanería y desprecio. Plinio condenaba en algunos cristianos «pertinatiam certe et inflexibilem obstinationem», e. d. no por el sólo nombre, sino por el modo de hacer esta confesión con insolencia y descaro. San Pedro, para

(58) J. Knox: *Pliny and I Peter: A note on I Pet. 4,14-16 and 3,15*, en JourBiblLit 72 (1953) 187-189.

evitar esta posición de los fieles peligrosa y ajena al espíritu cristiano, les aconseja que no dejen de hacer su defensa pero con gentileza y respecto, deben evitar tanto un silencio despectivo, como una declaración insolente: «Dispuestos siempre para la defensa de la esperanza que abrigáis, respondiendo a todo el que os pida razón acerca de ella, pero con mansedumbre y miramiento, conservando buena conciencia, para que en aquello en que hablan mal de vosotros queden confundidos los que maltratan vuestra buena manera de vivir en Cristo».

Ilustrado así el pasaje del c. 4 de la carta de San Pedro con estos dos paralelos (Sinópticos y Carta de Plinio), parece que se trata de una asistencia del Espíritu Santo para *hablar* y dar razón de su fe; asistencia segura, pero que parece ser ocasional («os será dado en *aquel momento* lo que tenéis que decir»). Según esto, se vería confirmada la opinión de F. W. Beare de que aquí se trata de una presencia momentánea del Espíritu.

Con todo hay dos motivos, entre otros, que nos hacen pensar que San Pedro habla de la presencia del Espíritu Santo como una *realidad habitual* en los fieles, si bien no hay inconveniente en admitir que esta presencia habitual se intensifique, por así decir, y se manifieste particularmente en los momentos de persecución.

El primer argumento gramatical es que la oración en que se habla de las persecuciones es condicionada e hipotética («ei oneididsesthe»), como si dijera «si llega el caso de que sois perseguidos»; mientras que la proposición en que se afirma la presencia del Espíritu es absoluta «porque lo de la Gloria y el Espíritu de Dios reposa sobre vosotros», siempre y para todas las manifestaciones de vuestra vida. El segundo argumento es doctrinal: ¿cómo interpretó la tradición esta mención del Espíritu Santo en I Pdr. 4,14? En la promesa del Señor, que nos relatan los sinópticos, se insiste sobre todo en el don de palabra: Lc. 21,15 promete a los fieles una sabiduría a la que nadie podrá resistir. Ahora bien, una adición antiquísima a este versículo nos orienta por otro camino: «tes dynameos» sugiere el efecto que producirá el Espíritu en los cristianos perseguidos. Si bien en I Pdr. 3,15-16 se puede pensar en una defensa y explicación *oral*, en 4,12-19 se piensa en el valor y fortaleza que necesitan los cristianos para siportar los padecimientos una vez admitido que por el solo Nombre de Cristianos (sin ningún otro motivo, ni siquiera el de una defensa altanera) padecen persecución.

En este contexto, los cristianos aparecen como participando plenamente en la Pasión de Cristo, cuya condenación fue del todo injustificada. Juzgando, pues, por el contexto, creemos que aquí el apóstol habla de una persecución gratuita e injusta por todos conceptos: la pura y perfecta persecución del discípulo; la asistencia del Espíritu no parece estar en relación con el proceso judicial, sino con el hecho de soportar valerosamente con fortaleza (gracias a la esperanza y al Espíritu) todas las molestias que se sigan de una condena por el solo crimen de ser cristianos.

La yuxtaposición de «to tes doxes» a «pneuma Theou» nos confirma en la idea de que la presencia del Espíritu es una realidad habitual y permanente en los fieles. Bien se trate de la esperanza de la Gloria futura, bien se indique con ello la presencia de la Shekinah en los fieles, ambas (esperanza y shekinah) se dan aquí como realidades ordinarias en la vida de todo cristiano; idea que se confirma con el significado del verbo «anapauetai»: «reposar, morar».

Me parece claro que San Pedro conoce y expresa aquí la idea de que los fieles son templos espirituales y permanentes de Dios y del Espíritu. La Shekinah es una circunlocución para expresar la Presencia de Dios tal como residía en Jerusalén y en su Templo; por eso el P. LAGRANGE (59) cree que debe traducirse mejor por «habitación» que por «presencia». Con el verbo «anapauesthai» hemos visto que se indica también el lugar típico del reposo divino: Jerusalén y el Templo. Lo cual se confirma con la perspectiva propia a Isaías, de quien se toma la cita, el cual está dominado por la idea Sión-David.

Respecto a las instituciones judías (elección de Israel en Abraham, y Templo de Jerusalén) se advierten dos corrientes en los autores del Nuevo Testamento. Mientras Esteban y Juan parecen hostiles al Templo de Jerusalén e indiferentes a los privilegios de la raza de Abraham (60), el rabino cristiano Pablo y la comunidad palestinense de Jerusalén, con Santiago a la cabeza, siguen atribuyendo un valor primordial al Templo y a Abraham, esforzándose

(59) *o. c.*, p. 446.

(60) Para el problema de la raza de Abraham en el IV evangelio, cf. C. H. DODD: *A l'arrière-plan d'un dialogue joannique*, en RevHistPhilRel 37 (1957) 5 17. Para el problema del templo en el mismo evangelio, cf. O. CULMANN: *L'opposition contre le Temple de Jérusalem, motif commun de la théologie johannique et du monde ambient*, en «NT Studies» 5 (1958-59) 164.

en ver la continuidad y perfeccionamiento de esas instituciones judías en el nuevo Israel de Dios.

La primera Epístola de Pedro parece entroncar en aquella corriente cristiana que sigue reverenciando las instituciones de Israel, con cuya tipología pretende describir la *novedad tradicional* del cristianismo. En 2,4-10 entran en juego: la elección de un pueblo (v. 9-10) santo, y todas las instituciones cultuales de la Antigua Alianza: templo, sacerdocio y sacrificios. Pero de modo paralelo a lo que sucede en Pablo, el culto antiguo se espiritualiza para el cristiano.

I Pdr. 2,5 es capital para entender todo el alcance de 4,14: «Ofreceos de vuestra parte como piedras vivientes con que se edifique una *casa espiritual* («oikos pneumatikos») para un sacerdocio santo, para ofrecer víctimas espirituales adeptas a Dios por mediación de Jesucristo.»

En un contexto difícil, entretejido con citas de Is. 28,16; 8,14 y Sal. 118,22, la idea de San Pedro es bastante clara: Cristo es el núcleo fundamental de un edificio o templo espiritual que es la Iglesia. No se trata aquí de indicar que cada fiel es un templo, sino que la comunidad entera constituye un solo templo: en la metáfora los fieles son comparados a cada una de las piedras colocadas sobre el fundamento único, que es Cristo. En 4,14 se sugeriría, sin embargo, la idea de que cada fiel es un templo donde moran la Shekinah y el Espíritu.

Tendríamos en esta epístola fusionadas las dos perspectivas del Nuevo Testamento: en I Pdr. 2,5 la idea de comunidad-templo como I Cor. 3,16-17; II Cor. 6,16; Efes. 2,18-22; y en I Pdr. 4,14 la idea del fiel-templo como en I Cor. 6,19. Al mismo tiempo que las dos ideas que aparecen separadas en San Pablo: «templo de *Dios*» (o de la shekinah) I Cor. 3,16; II Cor. 6,16, y «templo del *Espíritu Santo*» I Cor. 6,19; estas dos ideas aparecen fusionadas en I Pdr. 4,14 por modo semejante a como aparecen en Efes. 2,20: el cristiano es templo de la Shekinah y del Espíritu.

ANTOÑIO GARCÍA DEL MORAL, O. P.

«Una espada salía de la boca de su vestido»

(Apc 1,16; 2,16; 19,15. 21)

Introducción

En la magnífica visión preámbula a las cartas que se dirigen a las siete iglesias en el Apocalipsis, siempre me pareció incongruente la espada que salía de la «boca» del Hijo del Hombre (Apc 1,16). Si la interpretación del Apocalipsis se hace a veces difícil en sí por sus oscuridades, no se han de amontonar dificultades sobre dificultades, poniendo incongruencias en las mismas imágenes plásticas simbólicas. Se comprende en la visión inaugural, de tanta armonía en su conjunto y de tan fino simbolismo, que Jesucristo tenga primero «en su mano *derecha* siete pabilos encendidos» (Apc 1,16)[1], y que luego inmediatamente toque «con la *derecha*» a Juan, postrado en tierra y como muerto (Apc 1,17). Pudo muy bien el personaje de la solemne visión, dentro siempre de la trabazón lógica del cuadro plástico, pasar sus pabilos a la izquierda. Pero, ¿cómo es posible que se oiga su voz intensa, con que hablaba largamente a Juan antes (Apc 1,10 12) y después, en los mensajes concretos a las siete iglesias (Apc 1,17-3,22), teniendo una espada entre los dientes? Porque si todos los elementos son *reales*, dentro del mundo de la visión, este de la espada no puede ser metafórico, aunque tenga sentido metafórico. Además, esta espada inflige verdaderos castigos cruentos, dentro del mundo de las visiones, y no mandobles de dialéctica doctrinal (Apc 2,16; 19,15,21). ¿Un personaje, cuyo atuendo y actuación son humanos y dignos, ha de llevar una espada entre los dientes? Pero lo peor es que, según la fuerza del verbo, la espada salía *de dentro*

---

(1) S. Bartina: *En su mano derecha siete asteres*, en «Estudios Eclesiásticos», 26 (1952), 71-78.

a fuera de la boca (ἐκ τοῦ στόματος... ἐκπορευομένη) cosa totalmente imposible en un cuadro sanamente humano, cual es el de la visión inicial del Apocalipsis.

Los exegetas

Los intérpretes y especialistas suelen dar por supuesto el hecho y pasan en seguida a su simbolismo. Charles, por una parte dice que la espada es la palabra de Dios, pero, por otra, la considera real en el pasaje afín de la lucha del Verbo y sus huestes con la Bestia (Apc 19,15.21), y dice que es símbolo de la autoridad judicial del Mesías que sugiere una condenación forense, hecha por la palabra, que ha de ser eficaz. Nota cómo el arte ha sido infeliz en representar esa imagen literalmente (2). Allo afirma que la espada es la potencia irresistible de la palabra divina; el *editor* del Apocalipsis hace salir la espada de la boca de Cristo para indicar que el jucio será moral, ejecutado por la palabra. En el postrer pasaje de la victoria del Verbo contra la Bestia, la espada es un arma espiritual, más que material (3). Pero no consigo ver cómo puede ser ésto, a no ser que se diga que los pájaros comen los cadáveres en sentido espiritual (Apc 19,21). Una cosa son los elementos y la coherencia de los cuadros visionales, y otra el simbolismo de todos o algunos de sus rasgos. Wikenhauser ve en la espada una imagen de la justa y fuerte palabra de Dios, que es la única arma con que se vencerá a los ejércitos enemigos (4). Bonsirven asegura también que la espada que sale de la boca de Cristo es su palabra que ha de juzgar a los enemigos; pero con suma cautela y prudencia presenta en otra parte esta solución bajo interrogante y afirma que el dato de las siete estrellas y la espada que sale de la boca es «inesperado» dentro del cuadro de la narración y confiesa que «la imagen no se explica» (5).

---

(2) R. H. Charles: *The Revelation of St. John*, «The International Critical Commentary» (Edinburgh, 1920), I, 30, 65; II, 136, 140.

(3) E. B. Allo: *L'Apocalypse* (Paris, 1933), 13, 38, 305 s.

(4) A. Wikenhauser: *Offenbarung des Johannes* (Regensburg, 1949), 32, 124, 126.

(5) J. Bonsirven: *L'Apocalypse de Saint Jean*, «Verbum Salutis» 16 (Paris, 1951), 99-100, 115, 284, 286-287.

Ketter habla de Cristo como juez y luchador, de su palabra, de su juicio, del fuerte simbolismo de esta arma espiritual, y para mostrar el sentido de esa palabra omnipotente cita muchos pasajes bíblicos (6). Brütsch nota que Cristo maneja sólo un arma: la espada de la palabra de Dios; será severa la visita de Cristo, con su espada acerada, a la iglesia de Pérgamo. La armada de la victoria es la espada de la palabra que hiere a las naciones entregadas a la mentira (7). Buscando en Rist y Hough, sólo se encuentra que la espada del Hijo del Hombre proyecta desde su boca un presagio ominoso o del mal hagüero (8). Camps interpreta fina y profundamente esta fraseología; pero no explica su sentido externo, lo supone obviamente material. La espada significa la palabra de Cristo que combatirá las doctrinas falsas y romperá contra los enemigos con el poder de la verdad y de la sentencia judicial. La sentencia judicial puede dar la muerte (9). Adrede se ha dejado para el final a Simcox, a pesar de ser más antiguo en el tiempo que todos los precedentes. Admite que la espada sale de la boca de Cristo, pero advierte muy bien que la Palabra de Dios no es la espada, sino su poseedor (Apc 2,23), y que las otras citas bíblicas que suelen aducirse para identificar espada con palabra no tienen valor comparativo; en la gran batalla final el rasgo que indica la presencia de la espada tiende a mostrar la identidad entre el Hijo del Hombre del capítulo primero y el Verbo de Dios del decimonoveno (10).

Falsos paralelos bíblicos

Ante todo conviene pasar revista a los textos bíblicos que suelen aducirse para demostrar que una espada puede salir de la boca y que la locución es ya, en primera instanca, metafórica. Puede afirmarse desde ahora que no hay nada que fuerce a admitir que «la es-

(6) P. Ketter: *Die Apokalypse*, «Herders Bibelkommentar» (Freiburg 1953), 48, 63, 269 s., 272 s.

(7) Ch. Brütsch: *Clarté de l'Apocalypse 4* (Genève, 1955), 36, 52, 188.

(8) M. Rist, L. H. Houg: *The Revelation*, «The Interpreter's Bible», 12 (New York, 1957), 376, 386, 514, 516.

(9) G. M. Camps: *Apocalipsi*, La Biblia XXII (Montserrat, 1958), 247, 255 y 335.

(10) W. H. Simcox: *The Revelation*, «The Cambridge Bible for Schools and Colleges» (Cambridge, 1902), 9, 119, 121. Otros comentaristas dicen lo mismo

pada de la boca» del Hijo del Hombre sea «la espada de la palabra», tantas veces mencionada en la Biblia, aunque el salto analógico no sería nada raro en un oriental.

Isaías exclama: «Así como un guerrero tiene al alcance y protección de su mano la espada y repuesto de flechas en su carcaj, así Yahweh hizo de mi boca su espada y me protegió contra todo; yo soy como aguda flecha bajo su custodia» (Is 49,2). El profeta no es una espada real ni una flecha, ni tiene *en su boca* una espada, aun metafórica.

Tampoco están en esta línea las comparaciones de la Carta a los Hebreos. La Palabra de Dios es más penetrante en el espíritu que una aguzada espada de dos filos para el cuerpo (Hebr 4,12). Como tampoco la expresión de Pablo a los tesalonicenses, cuando afirma que el Señor Jesús destruirá en su espléndido advenimiento al impío con solo el soplo de su boca, para indicar la facilidad de la victoria (2 Tes 2,8). Ni puede deducirse nada de la armadura espiritual del cristiano. La verdad, la justicia, el cumplimiento del evangelio de la paz y la fe son el ceñidor, la coraza, las botas militares y el escudo; hay que contar, además, el yelmo salvador y la espada espiritual que son la palabra de Dios (Ef 6,13-17). Tampoco es decisivo el libro de la Sabiduría, cuando narra la muerte de los primogénitos de Egipto poéticamente La Palabra (Memra) de Yahweh baja del cielo y, como espada aguda y justiciera, llena de mortandad las casas de los opresores (Sab 18-14-16).

En todos estos pasajes hay brillantes y atrevidas comparaciones, muy del gusto oriental. En ninguno de ellos, sin embargo, ni el contexto ni el ambiente exigen una espada real, como en los cuatro sitios mencionados del Apocalipsis.

La voz griega ΣΤΟΜΑ (boca)

Para intentar una solución satisfactoria conviene ver antes si en griego, entre las varias acepciones de la palabra στόμα, hay alguna que cuadre con estos pasajes concretos del Apocalipsis. Algunas veces se emplea esta palabra, aplicándola a las armas, y entonces puede

---

que los anteriores. Para W. Scott la espada es la palabra de Cristo (*Exposition of the Revelation of Jesus Christ* (sin l. ni f.), págs. 145 s., 71, 389, 394. Lo mismo J. Fenié: *Manuel d'Ecriture Sainte*, 5 (Paris, 1954), 383, 385, 424 s.

significar *punta* (11) o bien *tajo*, *filo* o *cortante* (12), como si la punta o el filo de un arma blanca fuera la boca que mordiera amargamente las carnes con mordisco profundo o letal. En esta acepción la palabra es frecuente en la Biblia y puede llamársela un tópico de la mentalidad semítica. La lococución pi ḥereb pasa al griego bajo la forma τὸ στόμα μαχαίρας, que es en latín *ore gladii* y corresponde en castellano a la frase «al filo de la espada» o «a filo de espada».

Considerando otras acepciones figuradas de la palabra στόμα, no he dado en griego con ningún ejemplo que hiciera al caso.

En cambio, existe una palabra de la misma raíz y familia, que es decisiva en este problema. El adjetivo de dos terminaciones de la segunda declinación περιστόμιος ha de traducirse por «abierto como boca» (13). De él se deriva el sustantivo περι - στόμιον, que significa «abertura redonda como boca» (14); pero lo más importante es que se aplica al cabezo o cabezón de los vestidos. Dícese en la versión griega de Job: περιστόμιον τοῦ χιτῶνος, «el cabezón de mi túnica» (LXX Job 30,18). Es lo mismo que el simple στόμα, y se comprende perfectamente que la palabra del Apocalipsis στόμα (Apc 1,16; 2,16, 19,15.21) sea en realidad un equivalente de περιστόμιον. Más exactamente, si περι - στόμιον, en virtud de la etimología, es el reborde del cabezón, el mismo cabezón será στόμα. A lo mismo llevan otras palabras griegas, como περιστομὶς φρέατος, «boca o abertura de un pozo» (15).

En latín, la palabra para indicar el mismo concepto no está tomada de «boca», en sentido metafórico, como en griego, sino de «cabeza». Es *capitium*. San Jerónimo, en la versión Vulgata a Ex 28-32 y 39,21, la usa, lo mismo que al describir los ornamentos del Sumo Sacerdote. La prenda ma'îl está «in superiori parte, qua collo induitur aperta, quod vulgo *capitium* vocant, oris firmissimis ex se textis, ne facile rumpantur»; a saber, «la túnica talar del Sumo Sacerdote, que es de color de jacinto y lleva mangas, está abierta en su parte superior, por

---

(11) Homero: *Ilíada* 15,389; Ateneo Mecánico 24,2: «el ariete (de guerra, tiene punta de acero (στόμα σιδηροῦν)»; Filóstrato: *Heroico* 19,4: «la punta de la lanza (τὸ στόμα τῆς αἰχμῆς)».

(12) Asclepiodoto: *Táctico* 3,5.

(13) Opiano (s. III-IV, p. C.): *Haliéutica*, 3,603.

(14) Así: περιστόμιον πίθου, «la boca de un tonel» (Polibio [s. I-II a. C.] 21, 28,12).

(15) *Glossaria* 5,1.

donde entra el cuello, a lo cual llaman vulgarmente cabezo (*capitium*), y está provista de fortísimos bordes, tejidos de ella misma, para que no se rompan fácilmente» (16). De modo parecido se expresa san Agustín. Al comentar el Salmo 133 h, dice así: «De la barba pudo bajar el ungüento hasta el reborde del vestido que está en la cabeza, donde se abre el cabezón (*capitium*)» (17). De otra acepción de esta misma palabra latina parecen derivarse «capucha», «capuchón» y afines.

La voz semítica peh (boca)

Lo que demuestra claramente el griego, lo confirman plenamente las lenguas semíticas. En hebreo hay un modismo de importancia suma para los pasajes que se pretenden explicar. «Boca (στόμα) es lo mismo que «abertura del vestido, por donde entra la cabeza», y se expresa simplemente por pî hā-rō'š, «boca de la cabeza», es decir, «de la cabeza del vestido».

De una de las piezas que formaba parte de los ornamentos del Sumo Sacerdote, del manto (m^{e}'îr), se dice que en su parte superior tendrá *una abertura* (boca) en el centro» (pî-rō'šô b^{e}tôkô), con una orla de tejido refozado para que no se rompa, y en el ruedo inferior, irá un juego de campanillas y granadas de oro (Ex 28-32-34).

El ungüento fino desciende por la barba, larga barba de Aarón, hasta el *gorjal* de sus vestiduras ('al-pî middôtā[y]w), «hasta la boca de su vestido» (Sal 133h,2).

Y dice elocuentemente Job:

> «Con grande fuerza agarra Él mi vestido,
> ciñeme como el *gorjal* de mi túnica»,

es decir, k^{e}pî kuttontî, «como la boca de mi túnica» (Job 30,18).

Y en otro pasaje del Éxodo sale de nuevo hasta tres veces la misma palabra en idéntico sentido: «La abertura superior (pî) del manto, que estaba en el centro del mismo, era como la abertura (pî) de un coselete o coraza, con un labio o reborde alrededor de la abertura (l^{e}pîw), para que no se rompiera» (Ex 39-23).

---

(16) Jerónimo: *Epistula* 64 14; ML 22.615.

(17) Agustín: *Enarratio in Psalmum 132,9*; ML 37,1734.

Así, pues, la abertura superior del vestido se llama en hebreo simplemente «boca» y se aplica a cualquier clase de prendas.

Pero es más. Las túnicas talares que forman el vestido ordinario del oriental, por ejemplo en el mundo árabe palestinense o egipcio de hoy, llevan por delante una abertura o corte a lo largo del pecho hasta la cintura. Y en este sentido describe Flavio Josefo el vestido largo del Sumo Sacerdote, que es el que tiene más analogía con el de la narración apocalíptica (Ap 1,12-16). El Gran Sacerdote lleva una túnica talar (ποδήρης) de color azul (de jacinto), llamada en hebreo me'îr (me'îl), ceñida con una faja de cuatro dedos de anchura, cuya trama es de lino, pero está bordada con flores de color escarlata, purpura y azul, y además en oro. Da varias vueltas y pende de un lado hasta el suelo. Cuando estorba, se pone sobre el hombro izquierdo. En su borde inferior, la túnica está adornada con un juego seguido de campanillas y granadas. No tiene suturas por los lados, por estar toda ella tejida sin interrupción. En la parte de arriba, en torno al cuello, lleva una abertura, no horizontal, sino vertical, que va, por delante, de la cintura por el pecho hasta el cuello, y por detrás hasta la mitad de la espalda. A ambos lados tiene la túnica cortes por donde sacar los brazos (18).

En árabe se habla de la «abertura» de la túnica: annāzilati 'ilā ġaybi qamiṣihi. Igual que en siríaco: barṣôra' dekôtineh (Sal 133h,2). Por donde se ve que siguen otra metáfora. Pero es muy posible que en estas mismas lenguas y en otras de la misma familia, sin excluir el ugarítico y el acádico, la palabra «boca» se aplique también a la abertura superior de una prenda de vestir.

De consiguiente, con razonable fundamento puede considerarse como subyacente a la palabra στόμα de esos pasajes apocalípticos el sentido y la concepción semítica de «corte superior de la vestidura», «ojal de la cabeza», «cabezón» o «escotadura», no precisamente «despechegadura».

Principios hermenéuticos

Por parte de los principios hermenéuticos que rigen la exegesis del Apocalipsis no hay ninguna dificultad en considerar la palabra «boca» como la escotadura superior del vestido en el personaje que

(18) Flavio Josefo: *Antiquitates Iudaicae* 3, 7, 4 (et 2). Ed. B Niese 1 (*Berolini* ²1955), 190.

se aparece; no como su boca real y física. Una de las claves más eficaces para la recta interpretación de este libro misterioso es advertir que hay elementos idénticos que se han de entender en sentidos diversos.

En las cosas simbolizantes una misma entidad puede referirse a dos objetos totalmente distintos. Las siete cabezas de la Bestia pueden representar las siete colinas de Roma o bien siete reyes (Apc 17,9-10). El color blanco puede ser símbolo de victoria (Apc 6,2) o concreciona la pureza de la vida y el gozo escatológico (Apc 19-8) (19).

De parecida manera, hay frases idénticas que se aplican a cosas distintas según las circunstancias. «La palabra de Dios (el Padre) y el testimonio dado por Jesu-Cristo» se refieren claramente a las revelaciones concretas del Apocalipsis que Juan ve y narra fielmente (Apc 1,2). Pero la mismísima frase, poco más adelante, expresa el evangelio en cuanto predicado, enseñado y vivido por Juan, por causa del cual fue relegado a Patmos (Apc 1,9).

Del mismo modo στόμα en el Apocapsis puede tomarse en varias acepciones. 1. *En sentido real fisiológico*. Así la boca de Juan cuando devora el libro dulce-amargo (10,9.10), o las bocas de los caballos misteriosos (9,17.18.19), o la de la serpiente (12,15.16), o la de la Bestia, que era como de león (13,2), o las bocas del Dragón, de la Bestia y del Pseudoprofeta (16,13). En todos estos casos se trata de la boca real física fisiológica, dentro siempre de la plasticidad de las visiones. 2. *Sentido traslaticio*. Todavía, dentro de este grupo, podría distinguirse una *analogía* más o menos *intrínseca*, como cuando se habla de la boca de Dios (3,16) y de las bocas de los dos testigos, de las cuales saldrá fuego consumidor (11,5); una *analogía de alcance moral*, como cuando se dice que una boca habla blasfemias (13,5.6) o se afirma que en la boca de los cientos cuarenta y cuatro mil vírgenes no fue hallado engaño (14,5); y, finalmente, puede tratarse de una *analogía extrínseca*, como cuando se dice que la tierra abre su boca para proteger del Dragón a la Mujer celeste (12,16). En este último rango tendría que clasificarse la «boca del vestido» (1,16; 2,16; 19,15.21).

---

(19) M. E. BOISMARD: *Apocalypse*, en «Introduction à la Bible», de ROBERT, A. FEUILLET 2 (Tournai, 1955), 714 s.

Explicación exegética

Puesto cuanto antecede, se puede intentar una reestructuración de los pasajes del Apocalipsis, afectados por este punto de vista.

1. Ante todo, en ambos pasajes —pues se trata fundamentalmente de dos—, se habla muy singularmente de vestidos en el contexto inmediato. El «Como hijo de hombre» lleva una túnica talar (ποδήρης [χιτών]) (Apc 1,13); el «Verbo de Dios» viste un manto salpicado de sangre y sus huestes angélicos van uniformados con vestidos de lino blanco limpísimo (Apc 19,13-14).

2. En la visión inicial el personaje que se aparece lleva ceñida la túnica con un cinto de oro; pero advierte cuidadosamente el autor que lo llevaba abrochado a la *altura del pecho*, no en la cintura, como hubiera sido de esperar (Apc 1,12). Así se comprende fácilmente cómo la espada, atravesada de derecha a izquierda en ese cinturón de oro, quedara sujeta fuertemente por el metal y por el vestido y asomara prácticamente por la escotadura superior. Entre los beduinos árabes acomodados del desierto del Sinaí vi que se llevaban grandes cuchillos o puñales largos, de exquisita orfebrería, atravesados por el cinto, y daban la sensación de que salían de los pliegues del vestido por delante. Según ésto, en la visión de Juan la gran espada centelleante atravesaría aparentemente el corazón de Jesu-Cristo; pero no tiene que ver su simbolismo justiciero, en este caso, con los sufrimientos redentores y ejemplares del corazón de Jesús.

3. De este modo se explica satisfactoriamente una locución que de otra manera no puede comprenderse adecuadamente. Sólo hay que acudir a lo maravilloso cuando se han agotado los recursos explicativos o se prueba su existencia convenientemente. La espada *sale de dentro de la boca* (ἐκ τοῦ στόματος . . ἐκπορεύεται, ἐξελθούσῃ) (Apc 1,16; 19,15.21). En el mismo sentido que sale fuego, de dentro a fuera, de la boca de los caballos (ἐκ τῶν στομάτων αὐτῶν ἐκπορεύεται πῦρ) (Apc 9,17.18), o de la boca de los testigos (Apc 11,5). En este último caso el contexto, altamente metafórico, y los pasajes viejotestamentarios aludidos dan el justo sentido. Salir una espada grande de dentro a fuera de la boca en sentido material es algo difícilmente explicable. Salir de dentro a fuera de la escotadura del vestido, sujetado por un alto ceñidor, es lo más natural y obvio.

4. Sobre todo ha de aceptarse esta explicación, si otros datos

exigen que esa espada de la visión joannea haya de tomarse en sentido real. Así sucede en ambos pasajes de ese mundo visional. Se trata nada menos que de castigar con herida y muertes reales a los nicolaítas impenitentes de Pérgamo (Apc 2,16) y de infligir la muerte cruenta a los que peleaban al lado de la Bestia (Apc 19,21).

5. Sin embargo, queda pendiente una dificultad. En los cuatro pasajes apocalíticos aludidos cuando se habla de la «boca», se dice que «de él» (αὐτοῦ), lo cual lleva certeramente al personaje, no a su vestido. Para que se refiriera al vestido tendría que decirse: 1.° «De la boca de ella, la túnica» (ἐκ τοῦ στόματος αὐτῆς [ποδήρους]) (Apc 1,16). 2.° «De la boca de mi vestido» (τοῦ στόματος ποδήρους μου), en vez de la simple frase «de mi boca» (ἐκ τοῦ στόματός μου) (Apc 1,16). 3.° El pasaje Apc 19,15 es ambiguo. El αὐτοῦ tanto puede referirse al sujeto, que es el Verbo de Dios, como al vestido o ἱμάτιον, que se menciona poco antes. Pero como la frase ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ en los dos pasajes anteriores se refería al sujeto, también aquí se ha de referir a él, por ser la misma. 4.° En cambio, en 19,21 está claro que el antecedente es el jinete, y el αὐτοῦ se ha de referir a él.

Esta dificultad no es tan decisiva como parece. Ante todo, en el primer ejemplo no convendría poner αὐτῆς en vez de αὐτοῦ. Porque el antecedente inmediato femenino es δεξιὰ χείρ, y podría entenderse en absoluto ἐκ τοῦ στόματος χειρός, lo cual equivaldría a «manga del vestido» («bocamanga») o a algo parecido. En ninguna parte se encuentran ejemplos de tal modismo. Pero, concediendo que el pronombre αὐτοῦ se refiera siempre al sujeto personal, como parece ha de admitirse, se ha de tener presente, ante todo, que la fraseología del Apocalipsis es sumamente concisa. Se dejan muchos pormenores en el estilo redaccional que serían importantes para aclarar el sentido de la narrarión. El autor supone que las insinuaciones bastan, y sin duda bastarían a los lectores cristianos del primer siglo de la Iglesia mucho más que a nosotros. Es más, στόμα se ha de tomar en sentido independiente. No necesita apuesto. Por sí solo basta para indicar de qué se trata, puesto el contexto. Es equivalente de «escotadura» o «gorjal», entre nosotros, que se entienden por sí solos de los vestidos, aunque ambas palabras primariamente se refirieran al cuerpo. Juan emplea στόμα donde otros dirían περι - στόμιον. Le parecería al autor del Apocalipsis tan natural que la palabra στόμα se entendiera en su justo sentido, como el hebreo pî en un debido contexto, que juzgó inútil determinar más.

6. Esta explicación atiende a los elementos reales de la misma visión en sí. Pero, esto supuesto, pueden y deben buscarse simbolismos en estos elementos «reales». Eso es otra cuestión. Del mismo modo que la espada *real* de un rey medieval era a la vez *símbolo* de la justicia, esa espada del Verbo es símbolo de su poder judicial y de la omnímoda fuerza de su palabra (20).

Conclusión

Puesto cuanto antecede, parece más probable que en los pasajes aducidos del Apocalipsis (Apc 1,16; 2,16; 19,15.21) se hable, no de la «boca» del Hijo del Hombre o del Verbo de Dios, sino de la «boca» (pî) de su vestido, que es la escotadura superior o amplio gorjal de donde salía la espada, triunfadora y justiciera.

Sebastián Bartina, S. I.

Facultad de Teología San Cugat del Vallés (Barcelona).

---

(20) No puede desatenderse la posibilidad de que la palabra «boca», en estos pasajes, se refiera al forro o vaina de un arma blanca o a alguna de sus partes.

Se ha de distinguir el ceñidor de la funda del arma. El ceñidor era en latín *talteus* [o *balteum*], *cingulum*, *cinctus;* en griego ζώνη (Jerónimo: *Epistula 64,12.*— ML 22,614). Se llamaba también βάλτεον y menor ζωστήρ. Puede tener aspecto de puro ceñidor o bien de taha'i. Avieno dice, hablando del firmamento: «La Vía Láctea, llamada por los griegos *zonam*, por nosotros *balteum*. Aratea 945) y de la constelación de Orión «demittit balteus ensem» (*Aratea* 723). La palabra ζώνη puede referirse al tahalí, donde se llevaba la daga o espada (Jenofonte: *Anábasis* 1,6,10; 4,7,16). Los asirios ponían la espada a la izquierda del cinto (DB 1,983-986); los romanos a la derecha, pendiente del tahalí (DB 1,915-996, columna trajana).

La vaina o funda (lat. *vagina*), en hebreo nādān (1 Cró 21,27), nidneh (Dn 7,15), ta'ar (1 Sam 17,51; 2 Sam 20,8; Jer 47,6; Ez 21, 8.9.10.35), es en griego κολεόν (LXX 2 Re 20,8; 1 Par 21,27) o θήκη (Jn 18,11).

Los hebreos llevaban la espada ceñida a la cintura (Ct 3,8; Sal 45,4; Ez 23,15; Neh 4,12; 2 Sam 20,8). Por excepción a la derecha (Jue 3,16.21). No empleaban ordinariamente tahalí.

En ninguna parte he hallado la frase «boca de la vaina», y aunque en Apocalipsis 1,16 se hable de un cinto (ζώνη) y se suponga también en el pasaje afín Apc 19,15.21), no parece hubiera en estos ceñidores o cíngulos, anchos unos cuatro dedos, vaina o funda alguna para armas. Juan ve la espada del personaje, en la visión introductoria, desenvainada o desenfundada (Apc 1,16).

BIBLIOGRAFIA

RESEÑA DE LIBROS:

RUDOLFF MEYER: *Hebräisches Textbuch zu G. Beer-R. Meyer Hebräische Grammatik*. Sammlung Göschen Band **769/769** a. Berlin, Walter de Gruyter & Co., **1960**.

Como complemento a los dos tomos de la *Hebräische Grammatik* de G. Beer reelaborada por R. Meyer y publicada en esta misma Sammlung Göschen, éste nos ofrece ahora un volumen de textos hebreos. El conjunto así formado no es, como pudiera deducirse por el formato del libro, un compendio elemental de gramática hebrea con su crestomatía de ejercicios para principiantes, sino una obra (dice el autor) que, dentro de la línea seguida por la Smmlung Göschen, intenta presentar un resumen del estado actual de los estudios en lingüística hebrea.

Abren el tomo unos textos en vocalización tiberiense acompañados de transcripción fonética, destinados a un primer ejercicio de lectura y anotados con miras a su posterior traducción. Siguen a continuación los dos grupos mayores de textos: textos canónicos con vocalización tiberiense y textos canónicos no vocalizados; en ambos casos están representados el verso y la prosa. En el grupo siguiente incluye Meyer un fragmento de cada una de las «vocalizaciones» no tiberienses: Segunda de Orígenes, vocalización palestinense, antigua babilonense y tradición samaritana. Otro grupo comprende cinco textos de Qumran: un fragmento del folleto de Isaías y otros cuatro de documentos de la comunidad. Finalmente, como muestra de textos no literarios, la inscripción de Siloé, dos ostracas de Lakis y una carta de Simón ben Coseba. Tras un vocabulario para la traducción de los textos, cierran el tomo dos índices, uno de materias y otro de pasajes bíblicos citados, de la *Hebräische Grammatik* de G. Beer-R. Meyer.

La selección y el análisis de los textos están hechos en función de la gramática. En las notas (que en los textos no tiberienses son más abundantes) no se ha intentado sólo allanar el camino al traductor principiante, sino que en ellas se acumulan indicaciones de todo género: sobre fonética y morfología históricas del hebreo, diversidad de las formas en tradiciones distintas, marcha de la frase y empleo de las formas, crítica textual, etc. Y todo ello con frecuentes referencias a la gramática.

Estudiando estos textos guiado por las notas es como podrá el lector ir pe-

netrando en el complejo panorama del hebreo, su historia, las vicisitudes de su conservación tradicional, y apreciar los esfuerzos para remontarse a los días de su existencia viva, cuando los textos se compusieron. En este sentido, la obra de Rudolf Meyer tiene mucho de aportación personal.

Esperamos que, tan pronto los nuevos materiales de Qumran y de tradión no tiberiense hayan sido editados y estudiados, pueda ofrecernos el autor un trabajo más vasto dentro de la misma línea seguida en la *Hebräische Grammatik* y este *Hebräisches Textbuch*.

MARIANO HERRANZ

A. M. LA BONNARDIÈRE: *Biblia Augustiniana, A. T.*, II: *Livres Historiques*. París, Édit. Études Augustiniennes, 1960.—172 pp., 25 × 10 cm.

La *Biblia Agustiniana* es un repertorio de citas de la Sagrada Escritura, diseminadas a través de las obras de San Agustín y coleccionadas en varios volúmenes por La Bonnardière, siguiendo el orden de la Vulgata en la catalogación de libros, capítulos y versículos. El volumen primero recogía las citas de los cinco libros de la Ley. El segundo recoge las de los libros históricos del Antiguo Testamento.

Llama la atención —el autor lo hace notar en la introducción— la escasez de alusiones a estos libros en la obra agustiniana, sobre todo, si se comparan con las citas de otros libros de la Biblia, en especial, por ejemplo, con el Pentateuco y el Nuevo Testamento. Este hecho debe tener alguna explicación. Las razones generales son estudiadas atentamente, y con acierto, por La Bonnardière en la introducción a este segundo volumen. Pueden reducirse a tres: escasez de citas de los libros históricos en el Nuevo Testamento; ausencia casi total de lecciones litúrgicas de estos libros en el Leccionario de la Iglesia de Hipona; carencia de tiempo y de fuerzas en San Agustín para emprender un comentario de los libros históricos, repletos de dificultades exegéticas, lingüísticas y estilísticas, cuya lectura ocasionadaba, por lo demás, fáciles escándalos a los fieles, y cuyos libros eran utilizados con frecuencia por los herejes para difundir sus errores. Muy pocos escritores eclesiásticos habían precedido al Obispo de Hipona en esta tarea, y por eso se encontraba casi totalmente abandonado a sus propios recursos, si quería emprender un comentario serio y continuado.

No obstante estas razones, San Agustín utilizó los libros históricos en una medida no despreciable. Esto obedece también a varias causas, que el autor señala con el mismo acierto. En primer lugar, las exigencias de la catequesis le invitaban a recurrir a ellos con frecuencia. El plan general de la *narración catequética* comprendía una exposición desde el primer versículo del Génesis hasta la época de la historia de la Iglesia contemporánea del catequista. Por otra parte, la liturgia, aunque breve, también aportaba su contingente de hechos históricos que era preciso explicar y comentar en la homilía. Más importantes motivos fueron, sin duda, las frecuentes consultas de los amigos que obligaban a Agustín a comentar ciertos pasajes más difíciles y, sobre todo, la polémica contra maniqueos, donatistas, pelagianos y paganos, que impugnaban determinados puntos de la doctrina católica

basados justamente en relatos y hechos de los libros históricos. Finalmente, en la realización de la magna empresa de la Ciudad de Dios encontraba el Santo material abundante en esos libros. De hecho el armazón de los libros XI al XVII descansa sobre los relatos bíblicos del Pentateuco y libros históricos. Es verdad que el Génesis se lleva la parte del león, pero también los *Libri Regnorum* ocupan un lugar destacado, y se dan, resumidos, los principales hechos de Josué, Jueces y Esdras.

El libro de Job —incluído entre los históricos— constituye una excepción. No sufre esta penuria de citas de que venimos hablando. Antes al contrario, él solo llena casi una tercera parte del presente volumen. Las causas han podido ser múltiples. Desde luego es evidente que ha ejercido un notable influjo en el Doctor de Hipona. Ya al principio le dedicó un breve comentario. Después, las necesidades polémicas o la utilidad en el ministerio pastoral determinaron el frecuente recurso a sus páginas.

La *Biblia Augustiniana* merece nuestros sinceros elogios. Representa, desde luego, un esfuerzo considerable de búsqueda y de espigueo en las obras de San Agustín. Esta labor tiene el mérito de hacernos comprender mejor las fuentes, ocasiones, orientación y contenido del pensamiento agustiniano. Por otra parte, contribuye también a una mejor intelección del texto bíblico, y es una aportación a la crítica textual.

O. García de la Fuente, O. S. A.

Ligier, Louis: *Péché d'Adam et péché du monde. Bible-Kippur-Eucharistie. L'Ancien Testament* (Collection «Theologie», 43). París, Aubier, Éditions Montaigne, 1960.—322 pp., 23 × 14 cm.; 19,80 NF.

Presentada como tesis doctoral en la Universidad Gregoriana en 1952, la obra de Ligier nos presenta, bajo ciertos aspectos, un análisis minucioso del pecado en el Antiguo Testamento. Partiendo de la constatación profética de la universalidad del pecado, trata el autor, en primer lugar, de establecer su naturaleza a base de un breve examen del vocabulario. De aquí se desprende una primera conclusión: el pecado aparece en los profetas como una infidelidad. Pero, ¿cuál es el elemento primordial de esta infidelidad? Es difícil establecerlo. Cada profeta posee un lenguaje peculiar y utiliza imágenes propias para representarlo. Unas veces es presentado como desobediencia, es decir, como repudio práctico de la depedencia divina, otras como orgullo, idea que ocupa una posición central en la dialéctica del pecado de Israel, otras, como desconocimiento de Dios, ausencia práctica de sinceridad y de amor, abandono de lo que pueden llamarse primeros artículos de la revelación, y otras, finalmente, como negación de Dios, pecado contra la fe, con todas las implicaciones mágicas y adivinatorias que lleva consigo el repudio de la fe.

La incredulidad es el pecado que Dios persigue en Israel y es el elemento central de la defección religiosa. Los profetas ocupan un lugar relevante en la determinación de esta idea, penetrados como estaban por la convicción de la univer-

salidad del pecado y de la solidaridad en la culpabilidad común. Todo esto lo destaca muy bien el autor.

A través del Antiguo Testamento, y principalmente del salmo 51 y de Isaías 57, pueden establecerse las dimensiones colectivas del pecado, que no dejan por eso de ser menos profundamente individuales.

Asentados estos principios, pasa el autor a analizar el relato del pecado original. Le dedica un largo y minucioso estudio (pp. 152-231). Se plantea primero el problema de la crítica literaria y luego el de la interpretación. El Antiguo Testamento vio en Génesis 2-3 algo más que una mera descripción de los orígenes y de la condición humana. Existe una relación entre el pecado de Israel y el pecado del primer hombre. Este lazo es analizado ampliamente en el capítulo, de título algo curioso, sobre la *Parábola real* (pp. 232-286). Se pone de relieve aquí el paralelismo entre el hombre y el rey o la relación entre hombre-mujer, por una parte, y rey-colectividad, por otra. La aberración del pueblo pidiendo un rey consistió en preferir el reino de la alianza a la alianza de Dios.

El libro de Job y el Eclesiástico terminan de esbozar los contornos del misterio. La insistencia de los Sapienciales en exigir la docilidad a la Sabiduría recuerda, por antítesis, cuál fue el principio del pecado.

Tal es a grandes rasgos el contenido de la primera parte (Antiguo Testamento —la obra constará de otro volumen dedicado al Nuevo Testamento) de esta densa, sólida y rica monografía sobre el «Pecado de Adán y el pecado del mundo». Tema amplísimo, que el autor ha sabido manipular y diseccionar con arte y originalidad, aunque con desigual valor y acierto en cada uno de los puntos concretos. Aportación interesante del libro es, sin duda, la utilización de la liturgia judía como fuente confirmatoria de los resultados de la exégesis. No todo, sin embargo, lo que aquí se dice es igualmente seguro. Notamos, en primer lugar, un cierto aire de novedad en el enunciado de los capítulos y secciones menores. Pero esta novedad deja inevitablemente la impresión de oscuridad e imprecisión. No encontramos tampoco mucho orden en el desarrollo de los conceptos. La misma densidad y minuciosidad con que analiza ciertos problemas deja, en ocasiones, en la penumbra la verdadera solución intentada. El libro está escrito con soltura, hasta con fecunda oratoria; pero estas cualidades no revierten en beneficio de la necesaria precisión en asuntos tan positivos como la exégesis literal. Los temas y paralelismos, los problemas y comparaciones se mezclan y entremezclan con gran acopio de erudición. El autor ha manejado la bibliografía más reciente y la información patrística. En la cuestión del pecado original, no obstante, desconoce la obra de Dubarle *Le péché originel dans l'Écriture*, que cita, en cambio, en la bibliografía. Esta obra le hubiera dado mucha luz para ése y otros problemas.

Un examen más completo y minucioso del vocabulario del pecado le hubiera permitido una mayor matización del concepto. Su estudio, por lo demás, sobre este punto es bastante incompleto, dado que utiliza casi exclusivamente la literatura profética, cuando en otros libros hubiera encontrado precioso material para completar los aspectos del pecado. En el problema sobre la universalidad del pecado también hubiera estado en su punto una referencia siquiera a la otra corriente de pensamiento que circula en el Antiguo Testamento sobre la clase de los «justos».

A pesar de estos reparos reconocemos sinceramente el gran mérito de esta obra, que establece las bases del paralelismo entre el pecado de Adán y el pecado del mundo, y pone los fundamentos de una interesante comparación entre la liturgia veterotestamentaria del *Kippur* y la eucaristía cristiana. El segundo volumen desarrollará en pleno este tema y nos ofrecerá, sin duda, las conclusiones definitivas a que ha llegado el autor sobre el pecado, que aquí han quedado parcialmente en suspenso

O. García de la Fuente, O. S. A.

La Biblia. Versió dels textos originals i comentari pels monjos de Montserrat. VIII *Tobit - Judit*, versió per D. Miquel M. Estradé; comentari per D. Basili M. Girbau. *Ester*, per D. Basili M. Girbau. Monastir de Montserrat, 1960.— 296 pp.

La literatura bíblica catalana dispone de otro magnífico volumen de la ya famosa Biblia de Montserrat. Como indica el encabezamiento, trátase de la versión catalana y comentario a los libros de Tobit, Judit y Ester. El volumen presenta idénticas características que los volúmenes publicados hasta ahora, que los recensores de la obra han puesto de relieve a medida que un nuevo volumen salía de la imprenta. En todos los volúmenes publicados existe unidad de criterios, dentro de la variedad de puntos de vista propios de cada autor.

A cada uno de los libros precede una amplia y jugosa introducción. El traductor y el comentarista del libro de Tobit se inspiran preferentemente en el magnífico comentario de A. Miller al libro de Tobit (*Das Buch Tobias*, Bonn 1940). En la clasificación de los textos griegos B. Girbau sigue de cerca a Miller. Como norma práctica para la reconstrucción del texto se toma como base el códice Sinaítico y el de la VL, dándole preferencia sobre BA. Los autores ponen de relieve que la idea directriz del libro es que Dios tiene providencia de los justos. Al enjuiciar el género literario del libro es de parecer que no debe buscarse en él una historia en el sentido estricto de la palabra. Su contenido se basa en una tradición oral que, andando el tiempo, se fijó por escrito. La finalidad didáctica está en el primer plano. El libro debe clasificarse en un género literario especial: narración libre, con interés marcadamente didáctico, encuadrada en un marco histórico que le sirve de fondo, resultado de una tradición originaria de los medios judíos de la diáspora asirio-babilónica. Se defiende la prioridad de la leyenda del sabio Ahikar; entre esta leyenda y el libro de Tobit no existe dependencia literaria. En cuanto a la fecha de su composición no debe rebasarse el siglo II a. de Cristo. Al final se incluye una bibliografía selecta.

El comentario es amplio y equilibrado, evitándose los extremismos de una exégesis anquilosada y las audacias de algunos exegetas que andan a la caza de sensacionalismos. También en el comentario es el Padre Miller quien marca la pauta. Los autores señalan en cada caso las lecciones propias de las diversas tradiciones textuales. En lo posible, se trata de individualizar a los personajes que se mencionan en la narración, y se indica el emplazamiento de los lugares geográficos. La filología conserva sus derechos. Los puntos oscuros se explican con

referencias a otros textos bíblicos y con textos de la literatura del Próximo Oriente. Creemos que la naturaleza del demonio Asmodeo podría ponerse más en claro. También hubiéramos deseado que el comentarista hubiera hecho más hincapié en los cinco momentos que los distintos textos suponen en el proceso curativo de la ceguera de Tobit. Sin embargo, a pesar de los reparos que cada cual puede oponer a un comentario al libro de Tobit, juzgamos que la obra llevada a cabo por los dos monjes de Montserrat merece todo elogio, tanto por la riqueza de datos que aportan como por la forma clara de la exposición.

Los mismos autores han emprendido la traducción y comentario del libro de Judit. Ven en el libro una historia parenética con datos y nombres ficticios; afinidad con el género apocalíptico: los diversos hechos señalados pueden ser el eco de diferentes acontecimientos sucedidos a lo largo y ancho de la historia de Israel. Quizá, a nuestro entender, la idea que se propuso desarrollar el autor sagrado es la de poner de relieve la providencia y fidelidad divinas hacia los judíos que le permanecen fieles. Esta idea hemos puesto de manifiesto en el trabajo *El pecado en el libro de Judit*, «Verdad y Vida», 16 (1958), 95-115, que los autores desconocen. La composición del libro, siguiendo a Barucq, se hace descender hasta el año 70 antes de Cristo. El apartado sobre el valor doctrinal del libro nos parece insuficiente. El autor sagrado pone en escena diversos personajes que existieron en su día y crea otros según las necesidades de su fin didáctico. La historia y la geografía están al servicio de una tesis religiosa que el hagiógrafo quiso enseñar. De ahí que no vemos la razón de alterar el orden de versos en la campaña de Holofernes desde Nínive a Damasco (2,21-27), ya que entra en la mente del autor sagrado la idea de pasear el rulo asirio por tierras situadas al norte de Palestina, para acumular el mayor número posible de pueblos gentiles que caen bajo el dominio de Holofernes. Cuantos más pueblos ceden al impulso del invasor tanto más se pone de relieve la resistencia de un pueblo que únicamente cuenta con la ayuda de su Dios. La bibliografía que se cita al final de la Introducción, bajo el apartado de «altres treballs», es anticuada. No se cita el libro de J. Steinmann (*Lecture de Judith*, París, 1953), el de F. Stummer (*Geographie des Buches Judith*, Stuttgart, 1947), ni los artículos de A. Colunga (*El género literario de Judit*, «Ciencia Tomista», 74 (1948), 98-126, ni el de C. Meyer (*Zur Entsteungsgeschichte des Buches Judith*, «Biblica», 3 (1922), 193-203, y otros. Quizá el empeño en identificar lugares geográficos haya llevado a los autores a dar poco relieve a la tesis didáctica que el autor sagrado se propuso desarrollar. ¿Por qué dar tanto importancia al factor que el hagiógrafo consideraba como simple medio para expresar su idea teológica? A pesar de estos pequeños reparos, felicitamos a los autores de este comentario amplio, minucioso, erudito de agradable lectura, que no desmerece en nada de los otros publicados anteriormente.

La traducción y comentario del libro de Ester se debe a D. Basilio Girbau. Son tratadas ampliamente todas las cuestiones introductorias. En cuanto a la del texto se remite al comentario de Schildenberger (Bonn, 1941), limitándose el autor a una sucinta exposición del problema. Para el autor, el hecho estrictamente histórico que se deduce de las dos partes canónicas del libro son: la salvación del pueblo judío de un peligro en que se encontró a causa de su religión, con la intervención heroica de los dos protagonistas, Ester y Mardoqueo, que expusieron

sus vidas para salvar a su pueblo. De hecho, es muy difícil precisar hasta qué punto los hechos narrados corresponden a una realidad objetiva. El autor considera el libro de Ester, en su versión hebraica, como un *midrash*. El comentario es amplio y erudito, echando mano de los datos aportados por Heródoto. En ocasiones señala las divergencias que presenta la tradición diplomática, escogiendo la lección que mejor encaja con el contexto. Se concede gran importancia a la filología, y poca, a nuestro entender, a la exposición doctrinal del libro. Como hemos dicho con ocasión de los comentarios a los libros de Tobit y de Judit, el autor sagrado baraja nombres de personajes y de lugares geográficos como medio apto para poner de relieve su tesis doctrinal. El autor sagrado escribe para alentar a sus hermanos de raza, tan a menudo envueltos en cuestiones raciales, y para dar un toque de atención a sus enemigos. A los de su pueblo les advierte que su seguridad y permanencia en medio de las gentes depende exclusivamente del apoyo que Dios les presta. A los enemigos de los judíos les indica que Dios sale en defensa de su pueblo y castiga a los que se ensañan con él. El libro de Ester conserva aún hoy su actualidad.

Terminamos esta larga reseña felicitando a los autores de los comentarios a tres libros muy importantes del Antiguo Testamento. Hemos puesto de relieve sus méritos y, en raras ocasiones, hemos señalado nuestros reparos. Recomendamos vivamente su lectura, principalmente a los profesores de Sagrada Escritura, por la solidez de doctrina, amplitud de miras y aciertos indudables en la exégesis del texto.

P. Luis Arnaldich, O. F. M.

Cantera Ortiz de Urbina, J.: *El comentario de Habacuc de Qumran*. Textos y y Estudios del Seminario Filológico Cardenal Cisneros. Madrid-Barcelona, 1960. 45 pp.

Forma parte este folleto de los estudios preliminares encaminados a preparar la edición del texto hebraico que ha de figurar en la *Polyglotta Matritensia*. La finalidad del autor es enfrentarse con el tema de la aportación de los manuscritos de Qumran a la exégesis lingüística del Antiguo Testamento. A este fin se ha propuesto un plan de trabajo en tres etapas: Confección de listas de todas las variantes, incluso de las puramente ortográficas, estudio de las mismas, sus sistematización y agrupación. Ciñéndose al libro de Habacuc hallado en Qumran, el autor da en su obra una versión del *pesher*, acompañada de pocas notas críticas. En la última parte hace un estudio crítico del texto bíblico del comentario. Para ello lo dispone en columnas, colocando en la de la izquierda el texto hebreo de la tercera edición de la *Biblia Hebraica*, de Kittel, y el texto bíblico de Qumran en la de la derecha. Con este procedimiento puede el lector ver inmediatamente las armonías y divergencias entre ambos textos. Al pie de página va un discreto aparato crítico. Al libro precede una corta introducción y se cierra con una bibliografía selecta, en la cual no figura la obra de *Brownlee* sobre el mismo tema: *The Text of Habakkuk in the Ancient Commentary from Qumran* («Journal of

Biblical Literature». Monograph series, vol. XI), Philadelphia, 1959.—VIII + + 130 pp.

Con este trabajo se facilita al lector español el contacto directo con los famosos textos de Qumran, que tanto interés han despertado y que tanto pueden contribuir a una edición crítica del texto hebraico del Antiguo Testamento. En este sentido la labor del Seminario Filológico Cardenal Cisneros es digna de toda alabanza.

P. Luis Arnaldich, O. F. M.

Schurmann, H.: *Worte des Herrn*. Leipzig, 1960.—VII + 438 pp.

Este hermoso libro viene a ser un conjunto de meditaciones sobre el Reino de Dios en el mensaje de Jesús. Tiene una especificación extraña para un lector español, y es que las palabras del Señor han sido escogidas a partir de la tradición sinóptica. Los temas tratados no pueden estar mejor seleccionados, porque son los centrales: Señales de salvación, Salvación, Salvación y juicio, etc. Cada uno de estos temas contiene como epígrafe general varias citas evangélicas, destacadas en rojo, con una explicación exegética al pie de la página donde sin fáciles concesiones a idea pietistas se estructura un pensamiento de teología bíblica con gran conocimiento de causa.

El modo de proceder del autor se explica en la página 414, donde se habla de la posición que ocupa el librito y de su uso. Se expone allí lo que se entiende por «Palabras y Dichos del Señor» (p. 414), explicando lo que son las Harmonías, Sinopsis y Recopilaciones de las Palabras y la tradición de las mismas. Se justifican las Palabras escogidas como círculos concéntricos que vibran en torno a un núcleo central (p. 421). El libro se destina, en primer lugar, a los que tienen la misión de predicar la Palabra, y luego a todos los fieles que quieren recordar por su medio la Palabra oída (p. 425 ss.).

La razón de las diferencias que el autor ve entre los Sinópticos y San Juan se destaca en la página 428. Los primeros son las Palabras y los Hechos del Señor en una unidad narrativa o de discurso. Juan representa más bien un conjunto de signos y discursos de revelación que hacen penetrar más profundamente en el misterio de Jesús. Por lo demás se recomienda la lectura de todo el Nuevo Testamento como «Palabra de Dios para y en la Iglesia» (p. 429).

Una perfecta concordancia de citas bíblicas con las páginas de referencia concluye la obra. Es de alabar sobre todo el esfuerzo del autor por conservar las palabras y los temas en su propia circunscripción bíblica, que los hace tan densos. Unicamente se podría preguntar si no es excesivo biblicismo literal el ceñirse a determinados textos con tanta exclusividad, teniendo en cuenta que los mismos textos citados son producto no de una preocupación literalista, sino de la tradición viva de la primitiva Comunidad que deja traslucir en ello su propio impulso.

Una buena traducción de este librito en castellano sería de indudable servicio en la línea que el autor lo ha intentado hacer.

J. Díaz

GUITTON, Jean: *El problema de Jesús*. Madrid. Ed. Fax, 1960,—334 pp.

Este nuevo libro de J. Guitton, profesor en la Sorbonne, sigue la línea ideológica y formal de otros de contenido bíblico o teológico, ya conocidos de los lectores españoles: Jesús, La Virgen María, etc. Su plan de desarrollo es algo intermedio entre el estudio exegético de determinados temas bíblicos y una filosofía de los valores religiosos de tales temas. Su método formal consiste en colocarse en un punto de partida aparentemente exigente y elaborar desde allí el tema a tratar.

En el presente libro los temas tocados no pueden ser más centrales: El testimonio cristiano (pp. 15-75); la Divinidad (pp. 79-167); la Resurrección (pp. 171-328). El subtítulo de la obra «Diario de un libre pensador» nos indica el modo de afrontar las cuestiones. Se trata de solucionar las dificultades que instintivamente va planteando un libre pensador sobre el particular, buscando para ello las razones más oportunas con una metódica exigencia, basada en las palabras de Valéry: «Lo primero que hay que hacer, cuando se quiere aniquilar una opinión (contraria), es dominarla un poco más que sus mejores propugnadores» (p. 13). Basta ojear el índice para darse cuenta de que la obra no ha sido hecha superficialmente, sino que se han barajado muchos datos y aspectos que enriquecen extraordinariamente el libro. Así cuando se nos habla de la Divinidad se parte de la génesis histórica de la noción de Divinidad, en su comparación con la Resurrección y Mesianidad (p. 97 ss.); se examinan las afirmaciones de Jesús sobre la Divinidad con un criterio muy consciente de su alcance (p. 92 ss.); se habla de «envoltura de gérmenes a propósito de ciertas declaraciones de Jesús (p. 101 ss.) para estudiar más tarde el significado de tal envoltura (p. 126 ss.) y acabar haciendo un análisis teológico de los datos recogidos (p. 144). Es decir, la elaboración no procede por un camino fácil, sino intrincado como lo es el tema. A favor del autor está el esfuerzo notable que tal estudio supone, un conocimiento grande de datos bíblicos, extraño en un intelectual profesional de otros campos, una riqueza de gran concepción, más en puntos concretos que en grandes síntesis, y una notable libertad para afrontar problemas que no es fácil lograr o hacer uso de ella en determinados ambientes. El autor presume de conocer todo cuanto se ha escrito sobre el problema de Jesús. («Sobre el problema de Jesús he leído todos los libros que una persona honrada puede conocer», p. 17). Pero en realidad la temática desarrollada no sale del círculo que supone Paulus, Strauss, Renán, Loisy, Couchoud... Es decir, en el fondo se trata del tema de Jesús en la vertiente exegética francesa. De hecho las escuelas que se examinan son la crítica y mitológica, prácticamente Renán-Loisy y Couchoud. Esto hace que el libro nazca con una limitación; se trata de una obra que se mueve en un plano apologético para mentes informadas por lecturas de autores franceses, liberales o extremistas.

Quizá sea este sentido apologético lo que ha hecho al autor concebir su obra como «lógica de la religión» (Esta «lógica de la religión» —nos dice— se halla todavía en sus comienzos. Podemos incluso preguntarnos si en realidad ya ha nacido, p. 10). Considero inexacto tal apelativo: el problema de Jesús se mueve o bien con una lógica (?) de investigación documental o histórica; con una lógica teológica si se mueve en un terreno dogmático; o con una lógica general

de valores cristianos, que no es más que lo que corrientemente se llama apologética, que comienza ya con el evangelio de Mateo, y esto es lo que en el fondo sigue el autor. Una lógica de religión pertenece más bien a un tratado de religiones comparadas, que a un estudio histórico-documental del problema de Jesús, y como tal lógica ya está empleada en obras como la de Mircea Eliade al hacer su estudio comparado.

El método seguido por el autor resulta sin duda alguna de gran fuerza para un incrédulo o librepensador, que se puede sentir comprendido en sus dudas. En su afán de proceder con «lógica» el autor tiende sistemáticamente a no admitir sino un «minimum» de contenido en los documentos para ver hasta dónde se llega con él. Así a propósito de Mc 14,61 y Mt 16,16 nos dice: «No los he utilizado por motivo de la norma de excesiva prudencia que he adoptado, y que me hace poner entre paréntesis —con verdadera *epoche* (?)— los pasajes que a primera vista parecen demasiado significativos, que prueban de una manera demasiado visible» (p. 124).

Cualquier exegeta de profesión que lea el libro podrá preguntarse si hoy día se pueden aducir textos aislados, dispuestos con gran habilidad apologética, sin aludir para nada a las cuestiones que suponen la tradición de tales textos —su Sitz im Leben—. Sin exagerar la importancia de la escuela histórico-formal, no hay duda alguna que su método clarifica muchas cuestiones. Ni los trabajos de Dibelius, Bultmann, Percy, Manson, Bornkamm, Grundmann, Büchsel, Doldd, ni los estudios de Cerfaux, Dupont, etc., tienen eco alguno en la obra de Guitton.

El esfuerzo del autor por «racionalizar» los temas es innegable y de gran mérito. Así e. g. cuando estudia la Resurrección. Hay momentos en que el desarrollo adquiere una brillantez nada común. Así, e. g. cuando habla de la sublimación (p. 188), el problema de lo ultrahumano (p. 190), ¿qué es un cuerpo? (p. 195), etc. Otra cosa es saber hasta qué punto es convincente una «racionalización» de este tipo, que sin duda alguna encontrará mucha resistencia entre los exegetas de profesión. Si lo que se intenta es «explicitar» la idea de la resurrección, esto se puede obtener a partir de la ideología semita o judía, que es donde tal idea está ambientada y donde hay lugar para brillantes exposiciones como la de Martín-Achard en su libro «De la Mort a la Resurrection». Emplazar un tema como el de la resurrección en un mundo de ideas que no es el suyo no puede menos de producir incoherencias o evasiones puramente literarias, de indudable valor llamativo, pero de poca base científica. Quizá aquí radica lo que es propio de la obra bíblico-teológica de Guitton: no distinguir claramente el objeto de la Teología del de la Filosofía empleando el método correspondiente en cada caso y no enmarcar convenientemente en su mundo ideológico los conceptos bíblicos.

No puede menos de producir agrado la habilidad con que Guitton sabe liberar los problemas bíblicos de un campo puramente filológico en que muchas veces se plantean de forma exclusiva; quizá al hacerlo, sin embargo, se desarraiga un tanto a los textos del terreno histórico-sociológico que es donde adquieren relieve, donde se plantean con precisión los probemas y se dan soluciones.

Todo esto no hace desmerecer en nada la utilidad del libro. Todo él está lleno de interés, intuición y riqueza. Prueba de ello son estas mismas observaciones

que su lectura ha sugerido, que nunca las hubiese suscitado un libro neutro y de signo negativo. La aportación del profesor Guitton a la causa bíblica es innegablemente positiva.

J. Díaz

T. Castrillo Aguado: *Enemigos de Jesús en la Pasión según los Evangelios.* Madrid, Ediciones Fax, 1960.—231 pp.

El libro se presenta como cinco «lecciones sacras» sobre la Pasión, pronunciadas en la Semana del Evangelio de Sevilla. Claro que solemos entender por «lecciones sacras» una explicación del texto bíblico más estricta y sistemática, casi versículo por versículo. Y esto no es el libro del Arcipreste de la Catedral de Sevilla. Pertenece más bien al género homilético bíblico, tal como lo entendemos hoy, es decir, actualización y adaptación del mensaje evangélico. Dentro de este género encuadra perfectamente el libro de *Los enemigos de Jesús*, que son: I. El Pueblo; II. Los Dirigentes del pueblo judío; III. Judas Iscariote; IV. El tetrarca Herodes Antipas; V. Poncio Pilato; VI. Verdugos de Jesús; VII. Simón Pedro, y VIII. El «Enemigo» (Satanás).

Cada uno de estos actores forma un cuadro en el drama de la Pasión. El autor conoce bien la exégesis evangélica, aunque no cita exégetas; se contenta con citar los Evangelios. Estudia los personajes dentro de todo el Evangelio; y esto, aunque ensancha el tema, favorece la caracterización de los actores. El estilo oratorio del libro da galanura a la exposición y no quita precisión. Echamos de menos citas del Antiguo Testamento, como las relativas a Judas que San Juan y el autor del libro de los Hechos recogen, y la escena de los malhechores crucificados con Cristo, que se unen a los enemigos de Jesús en los improperios.

Es un buen libro de alta divulgación, que ha de llevar a nuestros seglares cultos mucho conocimiento y mucho amor del Evangelio.

Ricardo Rábanos, C. M.

Bruce M. Metzger: *Index to periodical literature on the apostle Paul.* Ed. E. J. Brill, 1960.—183 pp.

Es simplemente un índice de artículos, publicados en 114 revistas, sin una palabra de juicio crítico. Los artículos son exclusivamente sobre San Pablo y están clasificados en seis secciones: I. Artículos bibliográficos; II. Estudios históricos sobre la vida de San Pablo; III. Estudios críticos sobre la literatura paulina; IV. Apócrifos paulinos; V. Estudios teológicos, y VI. Historia de la Interpretación de Pablo y de su obra.

Esta clase de libros es sólo de especialistas. Sus autores les prestan un gran servicio, aunque no sean exhaustivos, ni selectivos en las listas de temas. Así Metzger cita entre 2987 artículos, cuya composición corre al menos del año 1827

al 1957, sólo 114 de españoles, de los que 35 son del P. Bover y 29 del P. Ogara. No le faltan repeticiones, como en los números 484 y 519. Los lectores de «Salmanticensis» tienen un punto de referencia y de comparación en los 1034 artículos y libros en torno a la carta a los Romanos que les ofrecí el año 1959, páginas 705-790.

RICARDO RÁBANOS, C. M.

MALACHI MARTÍN, S. J.: *The Scribal Character of the dead sea Scrolls*. Dos vols. Bibliothèque du Muséon, vol. 44-45). Louvain, Publications Universitaires, 2, Place Cardinal Mercier, 1958.—180 × 265 mm., pp.: vol. I, XXXII + 410-70 *; vol. II, II + 411 a 715 + 14 *.

La presente monografía equivale fundamentalmente a la tesis doctoral de su autor en la Universidad de Lovaina. El P. Martín aborda los manuscritos de Qumran bajo uno de sus aspectos más materiales: ortografía, morfología, caligrafía y todo el conjunto de características externas que presentan los manuscritos y que pudiéramos resumir, si se nos perdona el anacronismo, con la expresión general de distintos métodos o técnica de «edición»: extensión de las columnas, espacios marginales, renglonadura, división del texto en secciones, técnica de corrección, adición y sustitución, etc. Todo este conjunto de características externas que constituyen el aspecto más superficial y material de los manuscritos es designado por el autor con la expresión inglesa, difícilmente traductible al castellano, «scribal character of the Scrolls», y que constituye el título de su obra.

El autor elige para su estudio los seis manuscritos más extensos de Qumran: los dos rollos de Isaías (1QIs^a e 1QIs^b), la Regla de la Comunidad (1QS), la Regla de la Guerra (1QM), los Himnos (1QH) y el Comentario de Habacuc (1QpHab) Estos seis manuscritos le ofrecen, no solamente la ventaja de una mayor extensión, sino también la de representar las tres principales clases o categorías de manuscritos presentes en Qumran: los dos primeros representan los manuscritos bíblicos, los tres siguientes los manuscritos extrabíblicos, y el último los documentos mixtos, a saber, aquellos manuscritos que reproducen textos bíblicos con glosas y comentarios originales de la Comunidad de Qumran.

La obra está dividida en cuatro partes. Las tres primeras llenan el primer volumen y la cuarta el segundo. La *primera parte*, titulada *Los Escribas y sus métodos* (pp. 35-203) se subdivide en dos capítulos, con dos y seis artículos cada uno de ellos respectivamente. El capítulo primero trata de la identificación de los distintos escribas que han puesto su mano en la elaboración de los manuscritos. A través de los seis manuscritos descubre trece manos distintas: dos en 1QS, dos en 1QM, tres en 1QH, tres en 1QIs^a, una en 1QIs^b y dos en 1QpHab. El autor ha descubierto las manos de los distintos copistas que han trabajado en los manuscritos a través de la caligrafía, pero sobre todo, a través de las formas de las letras. En efecto, no se trata de meras diferencias caligráficas, sino de distintas clases de letras. Es importante este hecho, pues nos pone en la pista de distintas tradiciones o escuelas de escribas. A través de este estudio material de los manuscritos el autor llega a veces a conclusiones importantes incluso de orden literario: así,

por ejemplo, en 1QS cree poder concluir el P. Martín que la mano A, responsable principal del manuscrito, no solamente ha copiado su texto i. e. reproducido el original, sino que lo ha compilado de tres fuentes distintas, que estarían representadas por 1QS col. I-IV; V-IX,11 y X-XI respectivamente. El segundo artículo de este primer capítulo nos da el orden cronológico en que han trabajado los escribas en cada uno de los documentos y un estudio comparado de los trece escribas.

Después de haber identificado las distintas manos que han intervenido en la elaboración de los manuscritos, estudia el autor en un segundo y largo capítulo los distintos métodos o técnica de «edición». En el capítulo anterior, para la identificación de cada uno de los copistas, el autor se había servido fundamentalmente de la caligrafía y forma de las letras: a través de los rasgos caligráficos había descubierto sus autores. Ahora, al tratar de identificar sus métodos y técnica de copiar, el autor tiene presentes los siguientes criterios: alineación de los renglones tanto horizontal como verticalmente, altura de las columnas y separación mutua entre ellas, longitud de los renglones, separación entre unos y otros, separación entre las palabras, espacios marginales especialmente el izquierdo, división del texto en secciones y párrafos, elementos para-textuales, como puntos diacríticos, notas, símbolos y señales. La conclusión final es que los manuscritos han sido elaborados según un plan fijo y que los copistas se han sujetado a una técnica determinada en la división y extensión de las columnas, en la separación de las palabras, en la división del texto, etc. Las correcciones y cambios posteriores, introducidos en el texto no han sido hechos al azar, sino que se han sujetado también a reglas fijas. Los casos esporádicos de inadvertencia, los momentos e incluso períodos de descuido, los rasgos individuales de cada copista, no son suficietes para desvirtuar estos métodos o técnicas profesionales que han regido la elaboración de los manuscritos. Brevemente, el estudio de los métodos de presentación nos lleva a las siguientes conclusiones generales: los trece escribas son tributarios de alguna escuela determinada; los manuscritos, si bien elaborados conforme a unas reglas y métodos fijos, dejan también traslucir los rasgos personales y específicos de cada escriba, y otras veces se ven profundamente afectados por los ejemplares que los escribas tuvieron delante.

La primera parte nos ha descubierto la existencia de trece copistas en los seis manuscritos analizados y la presencia de unos métodos editoriales fijos. Pero hasta ahora el examen se mantenía en un plano más bien superficial, en la materialidad externa de los manuscritos. En la *segunda parte*, que lleva por título «Scribal Tradictions of the Scrolls» (pp. 205-321), el autor profundiza más en su examen: estudia la ortografía y morfología de los textos, concretamente el uso del *waw* como *mater lectionis*, el uso de ciertos sufijos y terminaciones, así como algunas morfologías especiales. Y la conclusión final es también aquí la misma de la primera parte: la ortografía y la morfología de los manuscritos de Qumran se sujeta a unos cánones fijos. Es falsa, consiguientemente, la acusación de incompetencia y arbitrariedad que se ha hecho a los escribas de Qumran en el uso de la ortografía.

En la *segunda parte*, con el título de «Scribal Tradictions as Historical types of Orthography» (pp. 323-408), el autor muestra cómo los cánones ortográficos de Qumran corresponden a un momento determinado de la historia general de la

ortografía hebrea. De esta manera nos reafirmamos en la convicción de que la ortografía de Qumran no es una ortografía arbitraria, privativa de la secta de Qumran o de un grupo de escribas, sino que se alinea en la gran corriente histórica de la ortografía general hebrea. Haciendo suyas las conclusiones de F. Cross y N. Freedman, el P. Martín nos da el siguiente cuadro de la historia general de la ortografía hebrea. Estrictamente consonántica en un comienzo, la lengua parece que empezó hacia el siglo IX a. J. C. a adaptar algunas consonantes para vocales bajo la influencia aramea. Estas consonantes con valor de vocales se usaban, en un principio, sólo al final de palabra. A partir del siglo VI, con la aparición de la contracción diptongal, el sistema de representación vocálica mediante consonantes se extendió también a las vocales en medio de palabra. El período que va del siglo VI a. J. C. al siglo I de J. C., se caracteriza por el uso intenso de las consonantes-vocales o escritura plena. Esta intensidad en el uso de las *matres lectionis* no era, sin embargo, la misma en todos los ambientes. La tradición era sagrada también en este terreno. El período que va del siglo I de J. C. al siglo VI se caracteriza por el esfuerzo en fijar la ortografía del texto hebreo, que obligó a un parcial retorno a la escritura defectiva de los primeros tiempos. A este período pertenece la unificación del texto consonántico.

De acuerdo con este esquema y según el mayor o menor uso de las consonantes-vocales o *matres lectionis*, el P. Martín distingue en los manuscritos de Qumran cuatro corrientes ortográficas distintas: exclusivamente consonánticas, fonética de transición, fonética y fonética oficial. Esta última es una corriente ortográfica especial y uniforme que el autor descubre en los que él llama «organizational texts», es decir, los textos constitucionales, como son 1QS y 1QM. Solamente en estos textos constitucionales existe una tradición ortográfica uniforme. En las otras tres clases de textos, a saber, bíblicos, apócrifos y mixtos, existen variedad de tradiciones: un pequeño número pertenece a la corriente fonética oficial; la gran mayoría se alinea en la corriente consonántica, cuyo paradigma más representativo es 1QIs^b; y el resto pertenece a una u otra de las corrientes fonéticas.

La *cuarta parte*, bajo el título «Scribal Revision of the Scrolls», llena un segundo volumen, que continúa la misma paginación del primero (pp. 411-715). En esta cuarta parte estudia el autor las adiciones, revisiones y correcciones que se han introducido en los manuscritos una vez compuestos. No se trata de las sucesivas manos que han intervenido en la composición de los textos, sino de las intervenciones que éstos han sufrido una vez que fueron compuestos. Estas intervenciones posteriores se mantienen unas veces dentro del mismo renglón, y otras veces se refieren a letras o palabras añadidas entre líneas. Entre las primeras las más corrientes son: modificación de una letra, bien sea raspando la anterior parcial o totalmente, bien sea simplemente modificando sus rasgos; tachar o completar palabras; acentuar los rasgos de letras o palabras que se van borrando con el uso. Estas adiciones posteriores son, unas veces, correcciones de errores o faltas que se habían deslizado involuntariamente en el texto. Otras veces, se trata de cambios o modificaciones de un texto, de suyo correcto, pero no del gusto del revisor posterior. Por eso, el autor en esta cuarta parte intenta responder a las siguientes principales cuestiones: ¿De qué signo son las adiciones posteriores: correcciones de errores o cambios de un texto correcto? ¿Obedecen estas adiciones

posteriores a una técnica o métodos fijos? ¿Quién ha sido el responsable de estas adiciones? La respuesta a estas preguntas nos ayudará a profundizar más en los distintos métodos, técnicas, corrientes o tradiciones de los escribas de Qumran. Concretamente, el trabajo en esta cuarta parte sigue el proceso siguiente: catálogo y estudio de las adiciones posteriores en cada uno de los seis manuscritos, para formular al final varias conclusiones de carácter general.

La conclusión general es que los revisores se han sujetado más todavía que los copistas originales a unos métodos y técnica de revisión fijos. En el último artículo de su obra el autor intenta condensar las conclusiones generales de su trabajo y aborda directamente la cuestión que había rozado ya otras veces a lo largo del libro: ¿puede hablarse propiamente de una escuela de escribas con sede en el monasterio de Qumran, de la cual habrían salido los manuscritos recientemente descubiertos? ¿O habría más bien que hablar de una librería o depósito de libros de procedencias diversas? El autor no se dedice abiertamente por ninguna de las dos posibilidades. Se contenta con recordarnos la distintas corrientes ortográficas presentes en Qumran y otras divergencias internas entre los manuscritos que prohiben hablar de una escuela sectaria en Qumran, en la que se hayan copiado y compilado los manuscritos.

La obra del P. Martín va precedida de una breve selección bibliográfica (páginas IX-XXVII) y seguida de listas de lugares y palabras analizadas a lo largo de la obra: 44 listas en el primer volumen y 8 en el segundo.

La colección de la Universidad de Lovaina, «Bibliothèque du Muséon», se ha enriquecido con dos prestigiosos volúmenes más. Merece admiración y alabanza la paciencia y laboriosidad del P. Martín: 715 páginas de texto y 73 páginas de listas de palabras y lugares sobre un tema tan árido como es el análisis de la materialidad externa de los manuscritos de Qumran son una buena prueba. El análisis procede con mucha claridad y metodología. La metodología es una de las preocupaciones constantes del autor. No se contenta con las notas metodológicas de la introducción general, sino que en cada parte del libro, casi en cada capítulo, inserta largas introducciones, en las que el autor una y otra vez vuelve sobre las mismas aclaraciones metodológicas, que llegan a fatigar. La obra del P. Martín constituye una seria aportación al estudio de los manuscritos de Qumran, si bien nos parece que el alcance de sus conclusiones no guarda proporción con el volumen de la obra. El valor de la obra descansa más en el análisis que en la transcedencia de las conclusiones.

A. G. L.

REVISTA DE REVISTAS:

Antonianum, 36, 1961, ener.—S. Cavanilletti. *Gesù Messia e Mosè*, páginas 94-101.

Bibel und Kirche, 16, 1961, 1.—H. Haag, *Das lied vom leidenden Gottesknecht* (Is 52,13-53,12), pp. 2-5.—R. Schnackenburg, *Jesus, der leidende Gottesknecht nach den Evangelien*, pp. 6-8.—P. Neuenzeit, *Der Hymnus auf die Entäu-*

sserung Christi (Phil 2,6-11), pp. 9-13.—K. Hermann Schelkle, *Das Leiden des Gottesknechtes als Form christlichen Lebens (nach dem 1. Petrusbrief)*, pp. 14-16.—J. Bours, *Hinführung zur Schriftbetrachtung*, pp. 17-20.—J. M.ª Nielen, *Jesus, Vorbild und Lehrer des Betens*, pp. 21-24.

Bible et vie chrétienne, 1961, nov.-dicb. – A. D'Hippone, *Monter vers le Seigneur. Discours sur le Psaume 120*, pp. 13-15.—L. Ramlot, *Apparition du Ressuscité au déporté de Patmos* (Apoc. 1,9-20), pp. 16-25.—J. Giblet, *Tu verras le ciel ouvert* (Jean 1,51), pp. 26-30.—L. Jacquet, *Chant liturgique d'action de grâces* (PS. 118), pp. 31-440.—A. Hamman, *Bible et prédication dominicale: la prière*, pp. 54-68.—L. Ramlot, *Qumrân et les manuscrits du désert. Une littérature inter-testamentaire*, pp. 69-81.

— — — —, 1961, ener.-fevr. - Textes et Commentaires. Deuteronome 28, 1-14 et Mc 10, 17-27: A. D'Alexandrie, *La Vocation de saint Antoine*, pp. 13-15.—E. Florival, *Vends tes biens et suis-moi. Méditation sur le jeune homme riche* (Mc 10-17-27), pp. 16-33.—I. Fransen, *Cahier de Bible: La Charte de l'apôtre* (Matthieu 8, 1-11,1), pp. 34-35.—H. Troadec, *Faut-il désirer la richesse?* (Deutéronome 28,1-14), pp. 46-52.—A. Rose, *Le sort du riche et du pauvre* (Psaume 49), pp. 53-61.—Initiation biblique et liturgique: P. Ganne, *Aujourd'hui, la béatitude des pauvres*, pp. 62-74.—A. Sohier, *Je sais à qui j'ai donné ma foi*, pp. 75-78.—Chronique: B. Griffith, *Traditions liturgiques en Orient et en Occident*, páginas 79-84.

Biblica 41, 1960, 4. – S. Lyonnet, S. J., *Le péché originel en Rom 5,12*, pp. 325-355.—W. Pesch, C. Ss. R., *Zur exegese von Mt 6,19-21 und Lc 12,33 34*, pp. 356-378.—R. Yaron, *Aramaic Deeds of Conveyance* (II), pp. 379-394.—R. Gordis, *Qoheleth and Qumran, A study of style*, pp. 395-410.—O. Loretz, *Die hebräische-Nominalform qattāl*, pp. 411-416.

— — — —, 42, 1961, 1. – G. R. H. Wright, *The Archeological Remains at El Mird in the Wilderness of Judaea, with an apprendix by* J. T. Milik, pp. 1-27.—R. Le Déaut, C. S. Sp., *Traditions targumiques dans le Corpus Paulien?*, pp. 28-48.—P. Grelot, *Sagesse 10,21 et le Targum de l'Exode*, pp. 49-60.—J. Blenkinsopp, S. D. B., *Ballad Style and Psalm Style in the Song of Deborah: A Discussion*, pp. 61-76.—J. T. Milik, «*Saint-Thomas de Phordêsa*» *et Gen. 14,17*, pp. 77-84.—S. Lyonnet, S. J., *L'emploi paulinienne de* ἐξαγοράζειν *au sens de «redimere» est-il attesté dans la littérature grecque?*, pp. 85-89.—R. Köbert, S. J., *Sabrâ tabâ im syrischen Tatian Luc. 2,14*, pp. 90-91.

Biblische Zeitschrift, 5, 1961, ener. – J. Schreiner, *Führung-Thema der Heilsgeschichte im Alten Testament*, pp. 2-18.— O. Loretz, *Herkunft und Sinn der Jona-Erzählung*, pp. 18-29.—H. Wohlstein, *Zu den altisraelitischen Vorstellungen von Toten und Ahnengeistern*, pp. 30-38.—J. Gnilka, *Das Gemeinschaftsmahl der Essener*, pp. 39-55.—F. Mussner, *Die johanneischen Parakletsprüche und die apos-*

tolische Tradition, pp. 56-70.—H. Zimmermann, *Die Sammelberichte der Apostelgeschichte*, pp. 71-82.—M. Fraenkel, *Zur Deutung von biblischen Flur-und Ortsnamen*, pp. 83-86.—H. Reynen, Συνάγεσθαι *Joh 18,2*, pp. 86-90.—K. H. Schelkle, *Das Evangelium veritatis als kanongeschichtliches Zeugnis*, pp. 90-91.—K. Th.: Schäfer, *Zur gegenwärtigen Arbeit der neutestamentlichen Textkritik (Erwiderung)*, páginas 154-156.

Bulletin de Littérature Ecclésiastique, 62, 1961, ener.-marz.—H. Crouzel, *Recherches sur Origène et son influence* (En esta entrega estudia: Orígenes y la exégesis de la Edad Media: espiritualidad patrística), pp. 3-15.—M. Delcor, *La littérature récente sur les écrits de Qumran* (Pasa revista a las obras más recientes que clasifica en cuatro grupos: instrumentos de trabajo, comentarios, estudios teológicos y obras generales), pp. 33-56.

Catholic Biblical Quarterly (The), 23, 1961, ener.—G. S. Sloyan «*Primitive*» *and «Pauline» Concepts of the Eucharist*, pp. 1-13.—K. Romaniuk, *De Themate Ebed Jahve in Soteriologia Sancti Pauli*, pp. 14-25.—D. M. Stanley, *Pauline Allusions to the Sayings of Jesus*, pp. 26-39.—P. W. Skehan, *They shall not be found in parables* (Sir 39,33), p. 40.—J. Dupont, *La Destinée de Judas prophetisée par David* (Actes 1,16-20), pp. 41-51.—J. E. Bruns, *The Magi Episode in Matthew 2*, pp. 51-54.—M. J. Dahood, *MKRTYHM in Genesis 49,5*, pp. 54-56.

Ciencia y Fe, 16, 1960, octb.-dicb.—E. E. Fabrizi, *El enigma de la 42ª oda de Salomón*, pp. 383-398.—*Cuestiones actuales sobre el pecado* (Da también noticia del volumen XVIII Semana Bíblica Española), pp. 413-423.

Ciudad de Dios (La), 74, ener.-marz.—O. García de la Fuente, O. S. A., *El problema del dolor en la religión babilónica*, pp. 43-90.

Collectanea Franciscana, 31, 1961, 1.—M. Adinolfi, O. F. M., *De quibusdam Lyrani postillis marianis* (Ps. 72,6; 85,12-13; 110,3), pp. 80-89.

Divinitas, 5, 1961 1.—L. Cerfaux, *La sotériologie paulinienne*, pp. 88-114.

Divus Thomas, 64, 1961, ener.-jun.—L. Vagaggini, C. M., *La XVI Settimana biblica italiana*, pp. 133-147.—L. Vagaggini, C. M., *Una nuova Bibbia in lingua italiana*, pp. 148-151.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, 37, 1961, ener.-abr.—J. Coppens, *Le fils d'homme daniélique et les relectures de Dan., VII, 13, dans les apocryphes et les écrits du Nouveau Testament*, pp. 5-51.—E. Massaux, *Deux fragment d'un manuscrit oncial de la vulgate (Lc. 48-VII, 5,11-12; Jo. XII, 39-49; XIII, 6-15)*, pp. 112-117.

Etudes Théologiques et Religieuses, 36, 1961, 1.—F. J. Leenhardt «*Sola Scriptura*» *ou Ecriture et tradition*, pp. 5-46.—M. Lods, *Tradition et canon des Ecritures*, pp. 47-59.—F. Michaeli, *A propos du canon de l'Ancien Testament*, pp. 61-81.—R. Meel, *Essai de socio-phénoménologie de la tradition*, pp. 83-100.

Gregorianum, 42, 1961, 1.—A. Orbe, S. I., *Nondum receperat typum* (S. Ambros., Expos. Ev. sec. Lucam X,166), pp. 107-112.

Interpretation, 15, 1961, ener.—G. von Rad, *The Preaching of Deuteronomy and Our Preaching*, pp. 3-13.—J. M. Myers, *On the Theology of Deuteronomy*, pp. 14-31.—J. Gogswell, *Lest We Forget*, pp. 32-40.—E. P. Blair, *The Memory Motif in Deuteronomy*, pp. 41-47.—M. Noth, *I. The «Re-presentation» of the Old Testament in Proclamation*, pp. 50-60.

Iris Theological Quarterly (The), 28, 1961, 1.—W. B. Neenan, S. J., *Doctrine of Original Sin in Scripture*, pp. 54-64.

Istina, 7, 1960, abr.-jun.—A. Rask, O. S. B., *Le ministère néo-testamentaire et l'exégèse suèdoise*, pp. 205-232.

Jewish Quarterly Review (The), 50, 1960, 4.—A. Schalit, *The Letter of Antiochus III to Zeuxis regarding the establishment of jewish military colonies in Phrygia and Lydia*, pp. 289-318.—S. J. Sierra, *The Literary influence of G. B. Guarini's Pastor Fido on M. H. Luzzatto's Migdal'oz*, pp. 319-337.—J. M. Grintz, *Jehozer-unknown high priest?*, pp. 338-345.—S. M. Stern, *Some unpublished poems by al-harizi*, pp. 346-364.—B. M. Leiser, *The «Mezuzah» column in hungary's egyptological collection*, pp. 365-370.—L. Nemoy, *Corrections and emendations to al-qirqisanis Kitab al-anwar*, pp. 371-383.—S. Applebaum, *The social background of the New Testament*, pp. 384-387.—F. Zimmermann, *Which books belong in the Bible?*, pp. 386-387.

— — — —, 51, 1961, ener.—M. S. Enslin, *The Parting of the Ways*, páginas 177-197.—F. Zimmermann, *Hebrew translation in Daniel*, pp. 198-208.—S Zeitlin, *The temple und worship*, pp. 209-241.—I. A. Agus, *Preconceptions and stereotypes in Jewish Historiography*, pp. 242-253.—S. Zeitlin, *Recent literature on the dead sea scrolls*, pp. 254-261.

Journal of Biblical Literature, 79, 1960, dcb.—L. Yaure, *Elymas-Nehelamite-Pethor*, pp. 297-314.—Ch. W. F. Smith, *No time for figs*, pp. 315-327.—T. J. Meek, *Translating the hebrew Bible*, pp. 328-335.—R. A. Kraft, *Barnabas' Isaiah text and the «Testimony book» Hypothesis*, pp. 336-350.—W. L. Holladay, *Prototype and copies: a new approach to the poetry-prose problem in the book of Jeremiah*, pp. 351-368.

Journal of Semitic Studies, 5, 1960, octb.—H. KRUSE, *Two Hidden Comparatives. Observations on Hebrew Style*, pp. 333-347.—E. F. SUTCLIFFE, *A Note on Jeremiah v. 3*, pp. 348-349.—Z. W. FALK, *Hebrew Legal Terms*, pp. 350-354.—E. BAMMEL, *Any Deyathiqi Partially Cancelled is Completely Cancelled*, páginas 355-358.—D. PATTERSON, *The Portrait of Hasidism in the Nineteenth-century Hebrew Novel*, pp. 359-377.—C. S. MANN, *Sacral Kingship an Ashanti Footnote*, pp. 378-387.—S. ZEITLIN, *Josephus and the Zealots: a Rejoinder*, pp. 388.

— — — —, 6, 1961, 1.—J. POLOTSKY, *Studies in Modern Syriac*, pp. 1-32.—W. THOMAS, *A Creative Epoch in the Hystory of Israel*, pp. 33-46.—J. ROBSON, *Varieties of the hasan Tradition*, pp. 47-61.—W. LESLAU, *The Names of the Weekdays in Ethiopic*, pp. 62-70.—J. M. ALLEGRO, *An Unpublished Fragment of Essene Halakhah* (4Q Ordinances), pp. 71-73.—J. B. SEGAL, *The Hebrew Festivals and the Calendar*, pp. 74-94.—S. A. BIRNBAUM, *A New Eighthcentury Hebrew Epitaph from Aden*, pp. 95-96.—U. SCHEDLER, *A Prose Translation of the Mo'allaqah of Labid*, pp. 97-104.

Kerygma und Dogma, 7, 1961, 1.—E. SCHLINKE, *Gesetz und Evangelium als kontroverstheologischen Problem*, pp. 1-35.—G. WINGREN, *Adam, wir und Christus*, pp. 54-68.—R. RENDTORFF, *Genesis 8,21 und die Urgeschichte des Jahwisten*, pp. 69-78.

Nouvelle Revue de science missionnaire, 17, 1961, 1.—P. G. HULSTAERT, M. S. C., *Traduction de l'Ecriture Sainte dans une langue africain* (Congo), pp. 49-50.—J. RATH, C. S. Sp., *Die Bemühungen der Patres vom Heiligen Geist um die Bibel*, pp. 51-55.—P. O. GRAF, O. S. B., *Katholische koreanische Bibelübersetzungen*, pp. 56-57.

Nouvelle Revue Théologique, 82, 1960, dicb.—A. FEUILLET, P. S. S., *Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie (Jn 6)*, pp. 1040-1062.

— — — —, 93, 1961. ener.—J. LEVIE, S. J., *Le message de Jésus dans la pensée des apôtres*, pp. 25-49.

Orient Syrient (L), 6, 1961, 1.—T. JANSMA, *Une homélie sur les plaies d'Egypte*, pp. 3-24.—K. HRUBY, *La Pâque juive du temps du Christ à la lumière des documents de la littérature rabbinique*, pp. 81-94.

Revue Biblique, 67, 1960, octb.—P. AUVRAY, *Ezéchiel I-III. Essai d'analyse littéraire*, pp. 481-502.—J. P. CHARLIER, O. P., *L'exégèse johannique d'un précepte légal: Jean VIII, 17*, pp. 503-515.—F. M. BRAUN, O. P., *Les Testaments des XII Patriarches et le problème de leur origine*, pp. 516-549.—J. T. MILIK, *Notes d'épigraphie et de topographie palestiniennes* (suite) (2 figs., pl. XXVIII à XXXII), pp. 550-591.

— — — —, 68, 1961, ener.—A. Feuillet, *La formule d'appartenance mutuelle (II,16) et les interprétations diverses du Cantique des Cantiques*, pp. 5-38.—R. Renaud, *La Loi et les lois dans les livres des Maccabées*, pp. 39-67.—C. Spicq, *La parabole de la veuve obstinée et du juge inerte, aux décisions impromptues* (Lc. XVIII,1-8), pp. 68-90.—J. Dupont, O. S. B., TA OSIA DAVID TA PISTA (Act. XIII, 34 = Is. LV 3), pp. 91-114.—B. Lifshitz, *Inscriptions grecques de Césarée en Palestine* (Caesarea Palaestinae) (Planches I-II), pp. 115-126.

Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 45, 1961, ener.—Y. M. J. Congar, *Inspiration des Ecritures canoniques et Apostolicité de l'Eglise*, pp. 32-42.—A. M. Dubarle, *Bulletin de théologie biblique. Ancien Testament*, páginas 68-101.

Recherches de Science Religieuse, 48, 1960, octb.-dicb.—A. Dopré la Tour, *La Doxa du Christ dans les oeuvres exégétiques de saint Cyrille d'Alexandrie*, pp. 521-543.—H. de Lavalette, *L'interprétation du Psaume 1,5 chez les Pères «miséricordieux» latins*, pp. 544-563.

— — — —, 49, 1961, ener.-marz.—A. Dupré la Tour, *La Doxa du Christ dans les oeuvres exégétiques de saint Cyrille d'Alexandrie* (fin), pp. 68-94.—R. Le Déault, *Le Targum de Gen, 22,8 et I Pt. 1,20*, pp. 103-106.

Revue de Théologie et de Philosophie, 10, 1960, IV.—R. Martin-Achard, *Le renouveau biblique dans le catholicisme romain*, pp. 285-297.

Revue Thomiste, 41, 1961, ener.-marz.—A. Brunot, *Le poème du serviteur et ses problèmes*, pp. 5-24.

Sapienza, 14, 1961, ener.-febr.—E. Riverso, *Problematica del protestantesimo attuale; la Bibbia*, pp. 47-62.

Scholastik, 35, 1960, 4.—H. Weisweiler, S. J., *Paschasius Radbertus als Vermittler des Gedankengutes der karolingischen Renaissance in den Matthäuskommentaren des Kreises um Anselm von Laon*, pp. 503-535.

Scuela Cattolica (La), 89, 1961, ener.—E. Galbiati, *Un dissidio tra gli esegeti? A proposito di una recente polémica* (Tercia con gran acierto en la polémica de Mons. Romeo contra el Pont. Inst. Bíblico y la Asoc. Bíblica Italiana), pp. 50-53.

Studia Theologica, 14, 1960, 2.—H. Gottlieb, Τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης pp. 115-118.—O. Moe, *Der Menschensohn und der Urmensch*, pp. 119-129.—J. Munk, *Bemerkungen zum koptischen Thomasevangelium*, pp. 130-147.—J. Aagaard, *Revelation and Religion*, pp. 148-185.

Theological Studies, 21, 1960, dcb.—F. J. McCool, S. J., *The Preacher and the Historical Witness of the Gospels*, pp. 517-543.

Theologische Quartalschrift, 141, 1961, 1961, 1.—H. Haag, *Homer und das Alte Testament*, pp. 1-24.

Trierer Theologische Zeitschrift, 70, 1961, ener.-febr.—H. Gross, *Die Entwicklung der alttestamentlichen Heilshoffnung*, pp. 15-28.—P. Bratsiotis, *Das Alte Testament in der Griechisch-Orthodoxen Kirche*, pp. 29-41.

Verbum Caro, 15, 1961, 57.—Ph. Reymond, P. A. Harlé, *Notes bibliques de prédication pour les temps du Carême, de la Passion et de Pâques*, pp. 99-115.

Verdad y vida, 73, 1961, ener.-marz.—A. M.ª Artola, C. P., *Naturaleza de la Teología Bíblica*, pp. 5-69.—B. Aperribay, O. F. M., *Carácter cristológico de la Teología Franciscana*, pp. 101-112.

Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 73, 1961, 1.—G. Fohrer, *Tradition und Interpretation im Alten Testament*, pp. 1-30.—N. Bratsiotis, *Der Monolog im Alten Testament*, pp. 30-70.—S. Lehming, *Massa und Meriba*, pp. 71-77.—J. A. Soggin *Zwei umstrittene Stellen aus dem Überlieferungskreis um Schechem*, pp. 78-87.—J. Hempel, *Zur Septuaginta-Vorlage im Deuteronomium. Eine Entgegnung auf ZAW 1960, 237 ff.*., pp. 87-96.—M. Weippert, *Zum Text von Ps 19,5 und Jes 22,5*, pp. 97-99.—N. Walker, *What is a Nabhî?*, pp. 99-100.

LIBROS RECIBIDOS

*De EDIC. DEESCLÉE DE BROUWER. Tercio Ortiz de Zárate, 5. Bilbao.

JEAN LEVIE, *S. J., La Biblia Palabra humana y Mensaje de Dios.*—Bilbao, 1961.—125 × 195 mm., 401 págs.

*De EDITIONS DU CERF. 29 Boulevard Latour-Maubourg. Paris.

M. E. BOISMARD, O. P., *Quatre Hymes Baptismales dans la Première épitre de Pierre* (Lectio Divina, 30).—París, 1961 VIII, 1961.—140 × 230 mm., 173 págs.

*De J. DUCULOT, S. A. Gembloux (Belgique).

J. COPPENS y L. DEQUEKER, *Le Fils de l'homme et les Saints du Très-Haut en Daniel, VII, dans les Apochyphes et dans le Nouveau Testament.*—Gembloux (Belgique), 1961.—165 × 255 mm., 108 págs.

*De C W. K. GLEERUP. Lund. Ejnar. Munksgaard. Copenhagen.

BIRGER GERHARDSSON, Memory and Manuscript. *Oral tradition and written transmission in rabbinic Judaism and early Christianity* (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis. XXII).—Uppsala, 1961.—155 × 235 mm., 379 págs.

*De P LETHIELLEUX. 10 rue Cassette. Paris VI.

FRANCISCO ZORELL, S. I., *Lexicon Graecum Novi Testamenti.*—París, VI, 1961.—160 × 250 mm., XXIII + 1502 págs.

*De THE NEWMAN PRESS. Westminster. Maryland.

GEORGE S. GLANZMAN, S. J.; JOSEPH A. FITZMYER, S. J., *An Introductory Bibliography for the Study of Scripture*.—Westminster, Maryland, 1961.—140 ×220 milímetros, 135 págs.

*De EDITORIAL P. SUAREZ, S. L. Boteros, 1. Granada.

MIGUEL PEINADO, *Catequesis del miterio cristiano*.—Granada, 1961.—130 × 195 milímetros, 327 págs.

Depósito Legal: M. 514.-1958

C Bermejo, Impresor. — J. García Morato, 122

ESTUDIOS

La Biblia Visigótica de San Isidoro de León

(Continuación)

B. Segunda Parte: El Texto

De un modo análogo a como hicimos en la *Biblia de la Cava dei Tirreni* (475), y en otros estudios de Ceve (476), comenzamos aduciendo una serie de listas, con las variantes que ofrece el *Legionense* en varios capítulos del *Antiguo* y del *Nuevo Testamento*, respecto a la *Vulgata Clementina*.

Para ver el carácter del códice del modo más perfecto posible, se aducen incluso las variantes fonéticas.

Gen. 18

1 mamre
ostia 21* (o 21c *sup. lin.*)
2 terra
4 pauxillulum
aquę
arbore: + hac 21c, — hac 21*
5 ponam
6 sarram
similę
8 butirum
9 quumque
sarra
ęcce
10 sarra (*bis*)
11 enim *l* autem
prouecteque ętatis
sarrę
12 quę
13 sarra
14 est quicquam
conditum 21*, condictum 21c
habeuit sarra
15 sarra
inquid
16 quum
exissent *l* surrexissent
oculos: + suos
17 quę
18 benedicende

(475) Pág. 119 ss.

(476) Cf. ex gr., *La biblia de Lérida*, U 21 (1944) 30 ss. *La Biblia de San Juan de la Peña*, U 22 (1945) 25 ss. *Las Biblias del Escorial*, CD 158 (1946) 32 ss., etc.

terrę
pręcepturus
suę
19 iustitiam et iudicium
quę
20 sodomarum 21c, sodomorum 21* (*según la* BSLVV)
gomorrę
earum
adgrauatum
21 uideuo
comuerant 21*, (conuerunt 21*, *según la* BSLVV), compleuerint 21c (ple *sup. lin*)
22 aẏt
23 adpropinquans
25 — hoc2
26 in in medio
27 aẏt
cepi
28 iustus
XL quinque
29 aẏt

2 Par. 1,1-17

1 *seguido tras* I Par, *sin división* 21*, hic apud LXX incipit liber II 21m
dominus: — deus eius
excęlsum
2 pręcepitque srl (*bis*)
3 fęderis
moses
4 archam
chariathyarim
parauerat *l* praepar.
ihrslm
5 ęneum
qui 21*, ibi 21c
quod2: — et
6 ęneum
fęderis
7 ęcce
9 igitur *l* ergo
fecisti me
terę
10 intellegentiam
ut egrediar coram populo tuo et ingrediar
11 uitę
13 ihrslm
fęderis
srhl (srl, *según la* BSLVV)
14 ęquites
mille CCCCti
XII milia
ęquitum
ihrslm
15 prębuitque
ihrslm
quę
16 ęgypto
coemebant
prętio
17 ceetheorum
syrię

Iob, 1,1-22

1 incipit liber iob
2 filię
3 milia (*bis*)
quingentę asinę
origentales (*sic, pro* orientales)
4 facieuant conbibium
dię
5 quumque
conbibii
per singulos
6 quum
et *l* ut
adsisterent 21*, assisterent 21c
ętiam
7 ayt
8 et timens
ac recedens
9 ayt
frustra timet iob deum
10 possessio illius
11 quę
12 quę
13 filię
14 asinę
15 inruerunt

sabei
16 quumque
ignis: — dei
de cęlo cecidit
17 chaldei
et effugii ego
18 — adhuc
ęcce
19 inruit 21*, irruit 21°
quattuor
quę
21 meae: — et
22 iob: — labiis suis
aliquid *l* quid

Prov. 1,1-24

1 incipit liber prouerbiorum salomonis
parabolę
srl
2 ad dandam *l* ad sciendam
3 intellegenda
prudentię
doctrinę
ęquitatem
5 intellegens
6 interpretationem
sapientium
enigmata
7 sapientię
dispiciunt
8 tuę
10 adquiescas
adquiescas: — eis 21*, + eis 21°
11 tendicula
13 prętiosam
domus
14 nostrorum 21*, nostrum 21°
16 eorum *l* illorum
18 ipsique *l* ipsi quoque
19 semitę
20 prędicat
22 quę
cupiunt
inprudentes
23 — uobis²
24 manus meas

Bar. 1,1-8

1 incipit liber baruch
hęc
quę scribsit
neri
masa et *l* maasiae
sedechię
filia sedi
eichię 21*, celchię 21°
babilonem
2 septima
septim.: — die
cęperunt chaldęi ihrslm
incenderunt
3 in aures¹
ieconię
ioachim
in aures²
omnis *l* uniuersi
4 in aures¹
potentium: + et
in aures²
seniorum *l* presbyt
in aures³
aures³: + omnis
pusillo *l* minimo
maximum: — eorum
uniuersorum *l* omnium
sudi

Cod. 21, F 290 v^a post 1,4 flumen sudi *transit ad 3,9* audi israel. *Omissa tamen habet post 5,9 F 291 r^b, nullo transpositionis signo adhibito.*

7 ihrlm
cum illis *l* cum eo
8 domus *l* templi
quę¹
allata
referre

Ez. 1,1-20

1 incipit liber hiezechihel prophete
tricesimo
quarto: + mense
cęli

3 hiezechiel
chaldęorum
4 ęcce
inuolbens
5 ex medio
eorum *l* eius
quattuor
6 + et (*initio*)
quattuor (*bis*)
pennę

Ez. 1,1-20

7 — pedis recti et planta pedis eorum 21, + 21[m]
pedes uituli
scintillę
ęris
8 quattuor (*bis*)
9 iuncteque
pennę
10 quattuor[1]
IIII or[2]
aquilę
aquilae: — desuper
IIII or[3]
11 + et (*initio*)
pennę (*bis*)
extentę
duę[2]
12 unumquodque: — eorum
quum
13 hęc
15 quumque
quattuor
16 quattuor (*bis*)
rotę
17 quattuor
18 orribilis
plenum oculis
quattuor
19 quumque
animalia[1]: + ambulia (*sic*)
rotę
quum
rote

Mc. 1,1-28

incipit euangelium eiusdem marci
1 ihu Xpi
ęsaya
2 ecce: — ego
pręparabit
tuam: — ante te
3 semitas: — eius
4 iohannes
babtizans
prędicans
babtismum
pęnitentię
5 ad illum
iudęę
hierosolimitę
batizabantur
iordane
6 — et (*initio*)
iohannes
pelis 21*
ędebat
prędicabat
7 calciamentorum
8 babtizaui 21[t], babtizo 21[m]
babtizabit
9 ihs
nazaret
galileę
babtizatus
in iordane ab iohanne
10 apertos cęlos
spiritum: + sanctum (= scm)
11 cęlis
13 LX *l* quadraginta[s]
temptabatur
14 iohannes
ihs
galilea
prędicans
15 adpropinquabit
pęnitemini
16 pręteriens
galileę
symonem
17 ihs

uos: — fieri
19 zebedęi
iohannem
in naui conponentes retia
20 zebedęo
21 ingressus: — in 21*, + in 21° *sup. lin.*
sinagogam
22 scribę
23 sinagoga
inmundo
24 ihu
25 ihs
omutesce
26 inmundus
et exibit ab eo
27 quę *l* quaenam
hęc
et *l* etiam
inmundis
obędiunt
28 galilęę

Act. 1,1-18

incipit liber actuum apostolorum
1 cępit
ihs
2 prępicipiens
aptlis
3 prębuit
4 prępcepit
hierusolimis
per os inquit meum
5 iohannes
babtizauit
babtizabimini
sancto: + quem et accepturi estis
6 srl
7 quę
8 ihrslm
iudęa
terrę
9 hęc
10 cęlum
adstiterunt
11 galilęi
cęlum (*ter*)
ihs
12 hierosolimam
ihrslm
13 cęnaculum
iohannes
tomas
bartholomeus
matheus
alfei
symon
14 ihu
15 + et (*initio*)
16 implere 21*, impleri 21°
scribturam
prędixit
conpręhenderunt
ihm
18 iniquitatis: + suę

Hebr. 1,1-14

incipit epistola ad breos (*sic*)
1 multifarię
multis
2 per: — quem
3 glorię
substantię
suę
dęxteram
4 affectus 21*, effectus 21° *sup lin.*
per *l* pre
5 hodię
iterum *l* rursum
6 quum
terrę
8 tronus
saeculi: + et
ęquitatis
9 prę
10 cęli
12 inuoluens *l* mutabis

Una simple ojeada sobre las listas precedentes nos demuestra lo siguiente:

1.° *El Legionense es un códice bastante normal.* Si lo era en el aspecto paleográfico, también lo es en el aspecto crítico Al contrario que el *Cavense*, cuya grafía es sumamente peculiar (477), particularmente en los nombres propios, el *Legionense*, ni siquiera en éstos suele tener grandes anomalías. Se echa de ver en seguida, también en este sentido, la mano experta de Florencio y Sancho. En vano se buscará aquí la serie en cadena de omisiones por *homoioteleuton*, o de burdos errores y grandes descuidos, en que incurre, por ejemplo, la *Biblia Hispalense* (478).

2.° Esto no obstante *el Legionense tiene también algunas peculiaridades propias*, como las tienen todos los códices. No carece de lecciones exclusivas, estrictamente solitarias. Las cuales son casi siempre errores manifiestos del copista. Ex. gr.:

Gen. 18,14 conditum 21*, condictum 21° *caeteri*
Gen. 18,20 sodomarum 21°, sodomorum 21* *caeteri*
Gen. 18,21 conuerunt 21*, compleuerunt, compleuerint 21° *caeteri*
Gen. 18,28 quinquaginta iustus 21, quinquaginta iustis *caeteri*
2 Par. 1,2 terę 21, terrae *caeteri*
Iob 1,3 origentales 21, orientales *caeteri*

Aunque, en ocasiones, se den casos de auténticas variantes reales solitarias. Ex. gr.:

Iob. 1,16 de cęlo cecidit 21, cecidit e caelo (*uel aliter*) *caeteri*

Pero esto no constituye, propiamente hablando, una característica del *Legionense*, como la constituye en el *Cavense*. Aunque a veces no deje de insinuarse en tales casos la posible lección original de la recensión peregriniana, abandonada luego por todos los demás testigos.

3.° *El texto del Legionense es un texto netamente hispánico.*

---

(477) Cf. *La Biblia Visigótica de la Cava dei Tirreni*, pág. 32 ss.

(478) Véase nuestro trabajo, *Algunos problemas del texto bíblico de San Isidoro*, Isidoriana, pág. 167 ss.; QUENTIN, *Mémoire*, págs. 316-17; BOVER, *La Vulgata en España*, EB (194) 39; LA TORRE-LONGÁS, *Catálogo de códices latinos. I. Bíblicos*, pág. 11.

Pero, al llegar aquí, conviene ya entrar de lleno en un estudio comparativo a fondo que nos demuestre sus notas características.

Para lo cual escogemos, como base, diversos libros de la Escritura, a fin de ver si existe en todos ellos la misma constante crítico-histórica.

1. *El Salterio*

Empezamos por este libro, por lo mismo que ya le hemos estudiado a fondo en diversos trabajos (479). Si el *Salterio Visigótico-Mozárabe* era el de la *Vetus Latina Hispana* (480), puesto que arranca del período paleocristiano español (481) y se halla, del todo o en parte (482) casi únicamente (483) en los códices de la liturgia

---

(479) Nuestros trabajos sobre el *Salterio* latino forman ya un importante acervo. Pueden numerarse los siguientes: *Los elementos extrabíblicos de Job y del Salterio*, EB 5 (1946) 429-458; *Vetus Latina Hispana*, I, *Prolegómenos*, págs. 212-218, 388-390, 448-452; *La Liturgia mozárabe y su importancia para la Vetus Latina Hispana*, EB 10 (1951) 289-296; *El Salterio latino en la actualidad*, S 15 (1955) 395-419; *La Biblia Visigótica de la Cava dei Tirreni*, 89, 92-96, 106, 113-116, etc.: *Psalterium Uisigothicum-Mozarabicum* (BPM, VII, 21), Madrid 1957; *Un Salterio iuxta Hebraeos y un Salterio Romano en un códice tardío del Escorial*, EB 17 (1958) 5-46; *Un arcaico Salterio Mozárabe de gran valor en un códice compostelano del siglo XV*, Compostellanum 4 (1959) 181-196; *Una importante colección de códices burgaleses tardíos con Salterio Mozárabe*, EB 18 (1959) 1-20; *El Salterio de Gregorio de Elvira y la Vetus Latina Hispana*, B 40 (1959) 135-159; *Un autorizado testigo en el Salterio de la Vetus Latina Hispana: el Pseudo-Speculum*, EE 34 (1960) 689-704; *Psalterium Sancti Hieronymi de Hebraica Ueritate interpretatum* (BPM, VIII, 21), Madrid 1960; *Algunos problemas del texto bíblico de Isidoro*, Isidoriana (1961), pág. 180 ss.; *Vetus Latina Hispana*, V, *El Salterio*, Madrid 1962.

(480) Cf. nuestros *Psalterium Uisigothicum-Mozarabicum* (BPM, VII, 21), página 1 ss., Madrid 1957; VLH, V, *El Salterio*, págs. 53 ss.

(481) Sobre él, cf. VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 317 ss.; Z. García Villada, HEE, I, Madrid 1929 ss.

(482) Suele hallarse entero, salvo los folios perdidos, en los *Salterios*, y en parte en los demás libros litúrgicos, cuya relación dimos en la VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 358 ss., 547 ss., y cuyo estudio hicimos en VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 447 ss.; VLH, V, *El Salterio*, pág. 63 ss.; *Psalterium Uisigothicum-Mozarabicum*, pág. 10 ss.

(483) Casi únicamente, ya que la única excepción la constituye la primera *Biblia de Alcalá*, que tiene sólo el *Salterio Visigótico*, puesto que la *Biblia de la Cava*, tiene también el *Salterio ex Hebraico*, juntamente con el *Mozárabe*, así

tradicional española, el *Salterio ex Hebraico* es el propio (484), aunque no exclusivamente (485), de la *Vulgata Hispana* (486), puesto que se halla, casi sin excepción, en todos los manuscritos bíblicos españoles de la *Vulgata* anteriores al influjo de la *Biblia de Paris*, e incluso en algunos posteriores a la misma (487).

Habiendo, pues, publicado ya tanto sobre este tema, aquí no haremos otra cosa que extractar algunos de los elementos que ampliamente expusimos en varios de esos trabajos, sobre todo en la introducción a la edición crítica del *Salterio* de San Jerónimo.

El *Legionense* tiene *sólo* (488) el *Salterio ex Hebraico*.

Pero de este *Salterio* existen en España varias ediciones o recensiones. Las que hemos llamado **L P I T C** concretamente.

L es la de Lucinio (489). Representa muy de cerca la edición original jeronimiana, que llegó a España a través de los escribas mandados por el mecenas andaluz, para que copiasen en Belén los códices de San Jerónimo. La transmisión que ha llegado hasta nosotros tiene carácter arrecensional y prerrecensional y se nos ha transmitido, aunque no en todos con la misma pureza, a través de los códices **13 17 24 25 74 89 129 176**.

---

como las *Biblias de Urgel* y de *Rosas*, tienen el *ex Hebraico* junto con el *Gallicano*. Sobre ellas, cf. sobre todo VLH, V, *El Salterio*. pág. 58, ss., 119 ss., 186 ss., 199 y 203 ss.

(484) *Propio*, pues, en un sentido *positivo*, puesto que, de hecho, es el que contienen nuestros viejos manuscritos bíblicos, con la única excepción del *Complutense*, a saber: 13 15 21 24 25 27 28 48 51 52 55 72 73 74 84 89 93 94 95 129 132 176 y 256. Más aún: el mismo *Complutense*, en el folio supletorio correspondiente a los *Salmos 106,41* al *118,41* también tiene el *Salterio ex Hebraico*.

(485) No *exclusivamente*, puesto que el *Salterio ex Hebraico* es el auténtico de la *Vulgata jeronimiana*, y se halla en la mayor parte de los códices extranjeros, como puede verse en H. DE SAINTE MARIE, *Sancti Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos*, Roma 1954.

(486) Por eso, en la sección correspondiente a la *Vulgata Hispana*, éste es el *Salterio* cuya edición crítica hemos dado en la *Biblia Poliglota Matritense*, *Psalterium Sancti Hieronymi de hebraica Ueritate interpretatum* (BPM, VIII, 21), Madrid 1960.

(487) Por ejemplo, en los códices 129 132 y 176.

(488) Subrayamos *sólo*, puesto que varios otros códices tienen dos o más *Salterios*. Cf. VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 212 ss.; *Los elementos extrabíblicos de Job y del Salterio*, EB 5 (1946) 456-458.

(489) *Psalterimum Sancti Hieronymi de hebraica Ueritate interpretatum* (BPM, VIII, 21), pág. 34 ss.; VLH, V, *El Salterio*, pág. 216.

P es la de Peregrino. Representa la primera edición recensional de la obra jeronimiana (490). Se hizo en España a lo largo del siglo v. San Peregrino en realidad extendió su labor a toda la *Vulgata*, de la cual formaba parte el *Salterior ex Hebraico*. Los códices que transmiten esta edición en el *Salterio* son 21 72 84 93 94 y 95.

I es la de Isidoro. Representa la labor recensional que del *Salterio ex Hebraico* hizo el gran Arzobispo de Sevilla, encuadrada, sin duda, dentro de su edición de la *Vulgata* jeronimiana (491). Los códices que contienen esta edición en el *Salterio* son 15 24^{c} 27 28 55 89.

T es la de Teodulfo. Representa, asimismo, la labor recensional que el célebre Obispo de Orleans hizo del *Salterio de San Jerónimo*, como parte de toda su labor recensional de la *Vulgata* (492). Siendo español, usó fuentes españolas. Los códices de la misma, que hemos usado, son 48 51 52 72 256.

C es la de Cataluña. Representa la edición anónima, de origen catalán, de uno y otro lado del Pirineo (493). Se nos ha transmitido en 52^{c} 52^{m} 73 256 256^{c} 256^{m}.

Esto en líneas generales.

Vengamos ahora concretamente a la *Biblia Visigótica de San Isidoro de León*, y su encuadramiento en el tipo de texto que le corresponde.

Tomemos como base el núcleo central, formado por 21 84 93 y 94. Son muchos los casos en que estos códices se agrupan, contra todos los demás.

Ex. gr.:

Ps. *8,9*	ponti maris	21 84 93 94,	*aliter caeteri*
21,31	eius: — ipsi, non	21 84 93 94,	*aliter caeteri*
44,5	decore^{a}	21 84 93 94,	*aliter caeteri*

(490) *Psalterium Sancti Hieronymi...*, pág. 41 ss.; VLH, V, *El Salterio*, página 217.

(491) *Psalterium Sancti Hieronymi...*, pág. 46 ss.; VLH. V, *El Salterio*, página 217.

(492) *Psalterium Sancti Hieronymi...*, pág. 50 ss.; VLH, V, *El Salterio*, páginas 217-218.

(493) *Psalterium Sancti Hieronymi...*, pág. 54 ss.; VLH, V, *El Salterio*, página 219.

53,2 dixerunt: + ad 21 84 93 94, — ad *caeteri*
59,1 humilis: + ut 21* 84 93 94, — ut *caeteri*

Procuremos ahora ampliar el grupo con los restantes componentes, empezando por el 72.

Ex. gr.:

Ps. 52,1 uictori: + super chorum 21 84 93 94 + 72, *aliter caeteri*
58,10 quoniam: — tu 21 84 93 94 + 72, + tu *caeteri*
59,2 sabaa 21 84 93 94 + 72, *aliter caeteri*

Y con el 95.

Ex. gr.:

Ps. 3,7 salua me 21 84 94 + 95, saluum me fac *caeteri*
9,6 perdidisti 21 84 93 94+95, periit *caeteri*
9,6 impium 21 84 93 94+95, impius *caeteri*
9,33 pauperes 21 84 93 94+95, *aliter caeteri*
43,4 possidebunt 21 72 84 93+95, possederunt *caeteri*
44,17 uniuersam terram 21 72 84 94+95, uniuersa terra *caeteri*

Concluyendo con la manifestación integral de todo el grupo.

Ex. gr.:

Ps. 43,9 nomen tuum 21 72 84 93 94 95, *aliter caeteri*
43,13 et ne 21 72 84 93 94 95, nec *caeteri*
43,14 in risu 21 72 84 93 94 95, *aliter caeteri*
43,22 greges 21 72 84 93 94 95, grex *caeteri*
43,23 non proicias 21 72 84 93 94 95, *aliter caeteri*

Es indudable, pues, que el 21 transmite el texto **P**. Más aún: que es su mejor representante.

La formación del grupo, bien por grados, bien de un modo colectivo, integral y completo, se prueba con toda evidencia.

Los ejemplos se pueden multiplicar por centenares a lo largo del aparato crítico. Y estos ejemplos prueban con toda seguridad la existencia de un texto recensional, uniforme, que encaja perfectamente en la Biblia de San Peregrino.

Lo mismo sucede en otros libros. A modo de ejemplo ofrecemos otras perícopes tomadas del Antiguo y del Nuevo Testamento.

2. *Primer libro de Samuel*

Del Antiguo Testamento, elegimos *1 Sam. 1,1-19*. Ofrecemos un análisis bastante detallado. Nos fijamos, sin embargo, sólo en las variantes *reales* y no puramente *fonéticas*. De modo que los nombres se aducen sólo en tanto en cuanto la diversidad de grafía puede argüir al mismo tiempo diversidad de nombre.

Por ejemplo, en *1 Sam. 1,1* se aducen sólo dos: *iheroam* e *iheroboam*, que pueden ser nombres diferentes; pero luego, dentro de cada uno de ellos, no se ponen ya las variantes puramente fonéticas, como *iheroam, hieroam, ieroam, eroam* de una parte, y de otra, *iheroboam, hieroboam, ieroboam* (494). Y lo mismo en los demás.

Por otra parte, los códices aducidos en este capítulo son 13 17 y 25, de carácter prerrecensional; 21 84 94 y 120 (495), peregrinianos; 15 28 y 89, isidorianos; 48 49 y 51, teodulfianos, 256 y 263, de la recensión **C**.

1 Sam. 1,1-19

1 incipit samuaelis liber primus 13, incipit liber malacim id est regum 15 89, sequitur regum liber primus 17, incipit regum liber primus 21 84 94 (libri), incipit liber primus samuhelis quem nos regnorum dicimus 25, item textum libri regum primi 28, incipit liber samuhelis primus 48 256, incipit textus 49 51 263, incipit liber regum primus 120; iheroam 13 17 15 21 48 49 51 256* 263, iheroboam 25 84 94 120 28 89 256c; helya 94, heliu *caeteri;* thohu 17 28c 256c, thau *caeteri;* eufrateus 13 25 15 28, efrateus 17 21 84 94 120 48 49 51 256 263 89.

4 uenit: — ergo dies 28, + ergo dies *caeteri;* et[1] 13 17 25 21 84 94 120 28 48 49 51 256 263, ut 15 89 MO; immolauit 13 25 21 84 94 120 28 48 49 51 256 263, immolabit 17, immolaret 15 89; uxori: + *ras.* 84, — *caeteri.*

---

(494) Detalladas, son las siguientes: iheroam 13 15 17, hieroam 21 48 49* 51 54c eroam 49c 256*, ieroam 61 62 263; iheroboam 28 84 89 94 120, hieroboam 25*. ieroboam 25c 256c.

(495) Este códice aparece aquí claramente de esta familia, aunque por otra parte tenga gran afinidad con los teodulfianos. Cf. nuestro trabajo *Las Biblias del Escorial. El códice latino* B. II. 17, CD 158 (1946) 127-177.

5 autem: + *ras* (= et?) 25, — *caeteri:* + tristis 13 17 25 21 84 94 120 51, + tristi 15 28 89 48° 49* 256 263*, — 48*.

6 quoque: — eam 120*, + eam 120° *caeteri;* exprobraret: + eam eo 15° *sup. lin.*, + eam 25*, + ei eo 25°, — eam, eo 13 17 21 84 94 120 15* 28 89 48 49 51 256 263; dominus conclusisset *Cl*, conclusisset dominus *caeteri.*

7 quum, cum 13 17 21 84 94 120 15 89 49 51 256 263; quumque, cumque 25 28 48 256°; ascenderet 28, ascenderunt 51, ascenderent *caeteri;* ascend.: + ad *Cl*, — ad *caeteri;* prouocabant 89*, prouocabat 89° *caeteri;* accipiebat 13 28, capiebat *caeteri.*

8 e 25*, ei 25° *caeteri;* comedis 25 21° 84 94 120 15 28 89 48 49 51 256 263, comedes 13 17 21*; com.: + panem 17, — panem *caeteri;* numquid: — non 28* + non 28° *caeteri;* tibi sum *Cl*, sum tibi *caeteri.*

9 ergo 89 120, autem *caeteri;* ederat 28, comederat *caeteri;* et biberat in sylo 28* 94 *Cl*, in sylo et biberat *caeteri;* heli 120, et heli *caeteri;* sedentem 28, sedente *caeteri.*

10 esset: + anna 120 263 *Cl*, — anna *caeteri;* amaro esset animo 94, esset amaro animo *caeteri;* orabit 17, orauit *caeteri;* dominum 13 17 21 84 94 95 48 49 51 256 263, domino 15 28 89 25, ad dominum *Cl.*

11 omnibus diebus 17 25 21° 84 120 28 89, omnes dies 13 21* 15 48 49 51 256 263, per omnes dies 94.

12 autem 25 21 84 94 120 28, ergo 13 17 15 89 48 49 51 256 263*, — 263°; preces: + eius 89*, — eius 89° *caeteri;* et 25 15 28 89 49 51 256° 263 MO, ut 13 17 21 84 94 120 48; hos 15, os *caeteri;* obseruabat 49 256 263, obseruaret *caeteri.*

13 et: + eius 25, + illius 17, — eius, illius *caeteri;* igitur eam 13° 25 15 89 48 49 256 263, ergo eam 17 21 84 98 120 51, igitur 13*, eam igitur 28.

15 anna: + dixit 28, — dixit *caeteri;* domine mi inq. 15 89* MO, inq. domine mi 13 17 25 21 84 94 120 28 89° 48 49 51 256 263; infelix: — nimis 15 263 MO, + nimis *caeteri;* uinumque 13 17 25 21 84 94 120 48 49 51 256* 263, uinum 15 28 89 256° MO; inebriari 17 25* 15 28 MO, inebriare 13 25° 21 84 94 120 89 48 49 51 256 263; conspectum 13, conspectu *caeteri.*

16 reputes: + inquit 28°, — inquit *caeteri;* unum 263, unam *caeteri;* qui 263, quia *caeteri;* presenti 263, praesens *caeteri.*

17 pace: — et 15* MO, et 15° *caeteri;* et: + dominus 15 MO,

— dominus *caeteri;* petitionem: + tuam 94 120 *Cl*, — tuam *caeteri.*

18 comedit: + et bibit 94, — et bibit *caeteri;* eius 13 17 25 15 28 89 48 49 51 256 263, illius 21 84 94 120; diuersata 15, diuersa *caeteri.*

Verificado el análisis, he aquí los resultados que de él se obtienen.

a) Ante todo existe un texto hispánico, común a todos los grupos de códices, sufragado por ellos casi con unanimidad, puesto que el tanto por ciento de las coincidencias es muy elevado, frente al escaso número de divergencias.

b) Tanto más cuanto que estas divergencias obedecen en gran número a la idiosincrasia de los copistas, consistiendo en variantes solitarias, que generalmente contienen pequeños errores de lectura o de expresión.

c) Aun así, se dibujan los mismos grupos, que de un modo tan evidente aparecen en el *Salterio:* **P L I T C**.

d) Por lo que se refiere al texto **P**, objeto directo de este estudio, se prueba su existencia por los siguientes argumentos:

1.° Se observa cierto número de lecciones exclusivas y características de **P** contra todos los demás. *Ex. gr.:*

1 Sam. 1,1 incipit regum liber primus **P** (= 21 84 94)
aliter caeteri

1 Sam. 1,18 illius **P** (= 21 84 94 120)
eius **L** (= 13 17 25) **I** (= 15 28 89) **T** (= 48 49 51) **C** (= 256 263)

2.° Hay también cierto número de lecciones características del grupo, aunque no estrictamente exclusivas. La variante puede decirse propia de **P**, de donde ha pasado a algunos elementos aislados de otras familias. *Ex. gr.:*

1 Sam. 1,12 autem **P** (= 21 84 94 120) + 25 (de **L**) y 28 (de **I**) ergo **L** (= 13 17) **I** (= 15 89) **T** (= 48 49 51) **C** (= 256 263*)

1 Sam. 1,13 ergo eam **P** (= 21 84 94 120) + 17 (de **L**) y 51 (de **T**) igitur eam **L** (= 13° 25) **I** (= 15 89) **T** (= 48 49) **C** (= 256 263)

3.° Finalmente, la existencia de **P** se comprueba por la homogeneidad de los elementos que componen su grupo, mucho más afines entre sí que con los diversos elementos que forman las otras familias. He aquí el resultado que se obtiene del análisis anterior:

1 Sam. 1,1-18

Número de versículos analizados: 18.
Número total de variantes registradas: 136.
Divergencias de los códices con relación a nuestro *Legionense:*

Texto **P**: Divergencias entre 21 y 84: 2
21 y 94: 7
21 y 120: 6
} total, 15; promedio, 5.

Texto **L**: Divergencias entre 21 y 13: 9
21 y 17: 10
21 y 25: 14
} total, 33; promedio, 11.

Texto **I**: Divergencias entre 21 y 15: 20
21 y 28: 20
21 y 89: 15
} total, 55; promedio, 17,50.

Texto **T**: Divergencias entre 21 y 48: 7
21 y 49: 8
21 y 51: 6
} total, 21; promedio, 7.

Texto **C**: Divergencias entre 21 y 256: 12
21 y 263: 14
} total, 26; promedio, 13.

En resumen: el análisis comparativo de *1 Sam. 1,1-18* nos lleva a unos resultados casi idénticos a los del *Salterio*. Particularmente en estas tres cosas: *a*) La existencia de los distintos grupos. *b*) La existencia y homogeneidad del texto **P**, vista a través de la afinidad de sus propios elementos. *c*) Los varios grados de distancia o aproximación de los distintos grupos entre sí. Son de observar, sobre todo, la aproximación de Teodulfo al texto peregriniano y la distanciación de San Isidoro. Ambas cosas quedaron bien puestas de relieve en nuestros estudios sobre el *Salterio* (496).

(496) Cf. *Psalterium Sancti Hieronymi de Hebraica Ueritate interpretatum*, página 91 ss., 101 ss.; *Vetus Latina Hispana*, V, *El Salterio*, pág. 225 ss.

3. *Capítulos I y II del Cuarto Evangelio*

Pasemos ahora al Nuevo Testamento. Elegimos los capítulos I y II del Evangelio de San Juan. Los códices en ellos cotejados son los siguientes: 13 19 24 25 y 151, de carácter arrecensional; 20 21 72 84 94 95 y 120, peregrinianos; 15 y 89, isidorianos; 48 51 y 53, teodulfianos.

En ellos, sin embargo, como ya se trata sólo de comprobar la tesis, nos contentamos con entresacar, dentro de las variantes reales, las que tienen mayor importancia.

Ioh. 1

Incipit incipit euangelium secundum iohannem 20 21 72 84 94 120 48 51, incipit euangelium eiusdem 15 89, incipit secundum iohannem 24 (*ante el prol.* Iohannes euangelista) 53, incipit textus sancti euangelii secundum iohannem 25, initium sancti euangelii secundum iohannem 95, — 13 19.

1 uita erat 20 21 72 84 94 95 120 15 89 24 48 51 53, uita est 13 25 (+ D E J R etc. de W-W, VL, AUG, S D, etc.).

9 in: — hunc 20 21, + hunc *caeteri.*

11 in sua propria 151 (cf. VL), in propria *caeteri.*

14 eius: — gloriam² 20 21, + gloriam² *caeteri;* gratia et ueritate 151 (cf. VL), gratiae et ueritatis *caeteri.*

15 clamabat 25* 72 95 120°, clamat *caeteri.*

16 de plenitudo 151, de plenitudine *caeteri;* accepimus: + et 20 (*bis*) 72 84* 94 120 48 51 53, — et 13 19 24 25 151 21 84° 15 89 95.

18 unquam: — nisi 20 21 72* 84 94 120 19 53, + nisi 13 24 25 151 15 89 95 48 51; enarrauit 20 21 72° (bit) 84 94 95(nn) 19 48(bit) 51 53, narrauit 13 24 25 151(bit) 15 89 72* 120.

19 hoc: — est 25 95* 51*, + est *caeteri;* qui 20 21 24°, quis *caeteri.*

Ioh. 2

1 tertio 20 21 72 84 94 120 13 15 89 48 51 53, tertia 19 24 25 95 151; cana 20 21 72(ch) 84 94(ch) 95 19 89 48(ch) 51(channa) 53(ch), canaan 13(nan) 24 25 151 (cf. 2,11) 15.

4 dixit 151, dicit *caeteri;* quid tibi et mihi 20 21 84 51, quid mihi et tibi *caeteri.*

9 [h]aurierant 20 21 84* 94 19 53, [h]auserant 13 24(xe) 25 151 84c 95 15 89 48 51.

10 primo 151, primum *caeteri;* tu: — autem 20 21 84 94 13 24a 25* 15 53, + autem 19 24* 25c 72 95 89 48 51.

12 hec 151, hoc *caeteri;* multos dies 151, multis diebus *caeteri.*

16 hinc: + et 19 89 48, — et *caeteri.*

17 recordati uero sunt 20 21 72 84 94 95 13 25 15 48 51 53, recordati sunt uero 19 24, recordati sunt ergo 89c 151.

Ioh. 17,10

— et mea omnia tua sunt et tua mea sunt 20 21 84, + et mea... sunt *caeteri.*

Después de los análisis anteriores, apenas hace falta insistir.

En el N. T. quizá no aparezcan con tanta precisión los diversos aspectos analizados. Pero nada hay que contradiga a la tesis demostrada.

También se insinúan los distintos grupos y familias, así como su afinidad mutua o sus divergencias. Entre ellos el grupo **P**, encabezado por el *Legionense.*

Pueden observarse las lecciones siguientes:

Ioh. 1,1 incipit euangelium secundum iohannem **P** (= 20 21 72 84 94 120) + 48 51
aliter caeteri

1,9 in: — hunc **P** (= 20 21)
+ hunc *caeteri*

1,14 eius: — gloriam **P** (= 20 21)
+ gloriam *caeteri*

1,18 unquam: — nisi **P** (= 20 21 72* 84 94 120) + 19 (de **L**) y 53 (de **T**)
+ nisi **L** (= 13 24 25 151) **I** (= 15 89) + **T** (= 48 51)

1,18 qui **P** (= 20 21) + 24c
quis *caeteri*

2,4 quid tibi et mihi **P** (= 20 21 84) + 51 (de **T**)
quid mihi et tibi *caeteri*
2,9 [h]aurierant **P** (= 20 21 84* 94) + 19 (de **L**) y 53 (de **T**)
[h]auserant **L** (= 13 24 25* 151) **I** (= 15 89) **T** (= 48 51)
17,10 — et mea omnia tua sunt et tua mea sunt **P** (= 20 21 84)
+ et mea omnia tua sunt et tua mea sunt *caeteri*.

Con lo cual se ve que en el N. T. continúa el grupo **P** con su propia personalidad, encabezado por el códice 21.

Teófilo Ayuso Marazuela

(Continuará.)

La localización del Pretorio

Historia y estado de la cuestión

El Pretorio ocupa un puesto eminente entre los lugares consagrados por la Pasión del Señor. Refleja bien la importancia de este escenario la solemnidad y el detalle con que le describe el evangelista San Juan, especificando el «lugar llamado Lizóstroton, en hebreo Gabbaza», pareja a la especificación del escenario de la crucifixión «en el lugar llamado Gólgoza, en griego Kranion».

Pero mientras la situación del Calvario y del Santo Sepulcro es comúnmente admitida con base científica, la localización del Pretorio de Pilatos es hasta hoy uno de los problemas más discutidos en la topografía de Jerusalén. Desgraciadamente, porque la localización del Pretorio no interesa sólo por ella misma, sino porque de ella depende también —una vez conocido el lugar de la crucifixión— la situación, o por lo menos la dirección fundamental del Viacrucis.

La discusión crítica de este problema se puede decir que empieza con nuestro siglo. Dos puntos de partida fundamentales —dos fuentes distintas— originan las dos corrientes opuestas que ya desde el principio se distinguen: la tradición —casi exclusivamente considerada— lleva a la localización del Pretorio en la dirección de la colina occidental de Jerusalén, sobre la cual se levantaba el templo. Los textos de Flavio Josefo y de Filón dan pie a la localización del Pretorio en la colina occidental.

En la primera postura se distinguían aún cuatro opiniones distintas que, según las diversas interpretaciones de los textos de la tradición, localizaban el Pretorio:

a) En la actual Iglesia de Nuestra Señora del Pasmo, propie-

dad de los armenos católicos, que está en la parte NO. del valle Tyropeon, a unos cien pasos de la Fortaleza Antonia (1).

b) En el edificio que era el tribunal del Sanedrín —el actual Meḥkemeh o tribunal musulmán—, situado en la gran plaza del Syxto, en la parte SE. del Tyropeon, cerca de la Puerta Bab es-Silsileh de Haram es-Sherif, y cerca del «Muro de las lamentaciones» (2).

c) En la Fortaleza Antonia, en la esquina NO. del templo (3).

d) En el palacio de los Asmoneos, situado en la misma plaza del Syxto (4).

Siguiendo los textos de Flavio Josefo y Filón, otros autores se declaran por el palacio que Herodes construyó en la colina occidental, junto a la puerta de Jaffa .

Hoy se pueden considerar como prácticamente abandonadas las opiniones *a*), *b*) y *d*), y justamente, pues tienen todas el insuperable inconveniente de poner el Pretorio en un edificio no oficialmente romano. Y aunque es verdad que el Procurador o el Magistrado romano podían levantar sus tribunales y administrar justicia fuera de sus residencias —en Roma se conocen varios ejemplos de tribunales erigidos en varias basílicas, en piscinas públicas, etc.—, sin embargo, en nuestro caso, ésto queda excluído por los textos del Evangelio, que dicen expresamente que los judíos llevaron a Jesús al Pretorio y se lo entregaron a Pilato (y no dicen que Pilato se trasladara a otro lugar). Además, el argumento único de estas opiniones es la tradición, que, como veremos, es dudosa e incongruente para decidir ella sola una localización determinada (y ya lo demuestra el hecho de que sea la fuente casi única de cuatro opiniones distintas).

Quedan, pues, dos edificios —los dos oficialmente romanos en Jerusalén conocidos por la historia— que se disputan la localiza-

---

(1) E. ZACCARIA: en «Nuovo Bolletino di archeologia cristiana», marzo 1960; K. MOMMERT: *Das Praetorium des Pilatus*, Leipzig, 1903; H. THURSTON: *The Praetorium of Pilate and the Pilar of the Scourging*, en «Dublin Review» (1906), 120-142.

(2) Así, PROFESORES DE NOTRE DAME DE FRANCE: *Guide de Palestine*, pp. 99-103; P. ZÀNECCHA: *La Palestine d'aujour d'hui*, París, 1899, I, 398-405.

(3) BERNABÉ DE ALSACIA (MEISTERMANN): *Le Prétoire de Pilate et la forteresse Antonia*, París, 1902; V. BERNARDIN, en «Études franciscaines» (1903), 52-74.

(4) Así, M. LEONIDE GUYO: *Le Prétoire*, en «Revue Augustinienne», (1903), 501-513.

ción del Petrorio: La Fortaleza Antonia y el Palacio de Herodes (5).

En favor de la tesis de la Antonia ya cita Purves en 1902 a Rosenmüller, Caspari, Weiss, Westocott (6). Pero el primer estudio crítico es el del P. Bernabé de Alsacia en 1902. Este autor parte fundamentalmente, como queda dicho, de la tradición, intentando —tal vez en vano— concretarla por la Antonia. Aparte de esto, la descripción que de ella hace Flavio Josefo lleva al P. Bernabé a extender el área de la Antonia más hacia el norte de lo que comúnmente se creía. Se equivoca en la precisión de los datos sobre la topografía concreta, llegando a creer que el llamado «Arco del Ecce Homo» era la entrada principal de la Fortaleza. Pero lo cierto es que el resultado de las excavaciones posteriores ha venido a confirmar, al menos en sus líneas generales, aquella impresión o intuición del Padre Bernabé.

Sin embargo, la falta de argumento arqueológico que corroborara el plan propuesto por este autor, la cuestión del segundo muro de la ciudad que, según la opinión común entonces, dejaba fuera del recinto urbano precisamente el lugar que se proponía como Lizóstroton, y la debilidad del argumento arqueológico que se aducía, hicieron que esta opinión quedara un poco en deshaucio, y que contra ella prevaleciera la tesis del Palacio de Herdes que se probaba con argumentos concretos de textos históricos.

Fue Kreyenbühl (7) el que dio, en 1902, autoridad crítica a esta teoría, en favor de la cual ya señalaba Purves, en el lugar mencionado, a Meyer, Winer, Alford, Schürer, Edersheim y otros. Pero el impulso decisivo procede de M. van Bebber en 1905, en su artículo que ha servido de pauta, más o menos, a todos los autores que después se han decidido por la misma teoría (8). Así fundamental-

(5) Por seguir el uso común empleamos estos dos nombres, introducidos por Flavio Josefo, para distinguir ambos edificios; aunque a lo largo del artículo se podrá ver que probablemente no son muy adecuados.

(6) G. T. Purves: Artículo *Praetorium*, en «Dictionary of the Bible», de J. Hastings, IV, 32.

(7) J. Kreyenbühl: *Der Ort der Verurteilung Jesu*, en «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» (Giessen, 1902, III), 15-22.

(8) M. van Bebber: *Das Praetorium des Pilatus*, en «Theologische Quartalschrift», 87 (1905), 179-230.

mente F. M. Abel en 1922 (9). De éste dependen algunos autores posteriores: L'Ami du Clergé, Moberly... (10).

La cuestión cambia en 1933 con la publicación de los sensacionales descubrimientos arqueológicos obtenidos principalmente en el Convento de Nuestra Señora de Sión. La aparición de un suntuoso pavimento de grandes proporciones —2.500 metros cuadrados en globo—, formado muy regularmente con losas de impresionante magnitud —más de un metro de anchura y de 30 a 35 cms. de espesor—, integrando un soberbio patio a la misma entrada de la Fortaleza, situada según las mismas excavaciones al oeste del «Arco del Ecce Homo», pareció decidir definitivamente la cuestión en favor de la Antonia. Este suntuoso patio era tan extraordinario que bien merecía el nombre propio de «Lizóstroton» —el Enlosado por antonomasia—. Estaba situado además en la altura de la colina oriental, por lo cual se pudo llama «en hebreo» (arameo) «Gabbaza». En fin, los trazos encontrados en algunas losas, que recordaban el «juego del rey», conocido en el imperio por el nombre de «Satunales» —la mofa de un rey elegido por suertes—, daban un matiz aún más sugestivo al lugar: singular coincidencia con el escarnio que los soldados obraron con Nuestro Señor —«rey de los judíos»— el día de la Pasión.

Así, la teoría de la Antonia empezó a prevalecer por impulso sobre todo de L.-H. Vincent, arqueólogo director de las excavaciones de Nuestra Señora de Sión.

Vincent ha escrito cuatro artículos sobre esta cuestión en Revue Biblique (11). El más directo es el tercero (V3, 1952). El cuarto (V4, 1954) no trata directamente la cuestión de Pretorio, sino sólo de rechazo. Todos los autores posteriores que se inclinan por la teoría de la Antonia dependen claramente de Vincent. L'Ami du Clergé, que en 1928 defendía la tesis del Palacio de Herodes, en 1935 cam

---

(9) F. M. Abel, en Vincent-Abel: *Jérusalem Nouvelle* (1922), 562-586.

(10) «L'ami du Clergé», 45 (1928), 189-201; C. A. E. Moberly: *An historical Place in Jerusalem*, en «The Expository Times», 41 (1930), 381.

(11) L. H. Vincent: *L'Antonia et la Prétoire*, en «Revue Biblique», 42 (1933), 83-114; *Autour du Prétoire*, en «Revue Biblique» 46 (1937), 563-570; *Le Lithostrotos Evangelique*, en «Revue Biblique», 59 (1952), 513-530; *L'Antonia, palais primitif d'Hérode*, en «Revue Biblique», 62 (1954), 87-107. Citamos en abreviatura: VI, V2, V3, V4, respectivamente.

bia de opinión y se decide por la Antonia. Tanto éste como Pujol (12), sigue la misma línea de Vincent, completándole con la exposición que de esta teoría hace, en 1922, F. M. Abel en la obra citada. Se puede decir lo mismo de Perrella, si bien éste trata el problema más íntegramente en su excelente artículo (13). Burrows, Cerny, Blinzler y Albright no hacen sino proponer simplemente las conclusiones de Vincent (14).

Contra todo lo que el P. Vincent podía suponer, la cuestión no quedó definitivamente decidida con la aportación de la arqueología. Quedaban autores que se inclinaban aún por el Palacio de Herodes, y ésto siempre debido a los argumentos de los textos históricos. Así Dalman, Rostovtzeff (15). Se nota, como tendencia general, una posición distinta entre historiadores y arqueólogos. Los historiadores (¡textos!) se suelen decidir por el Palacio de Herodes; los arqueólogos (¡excavaciones!) prefieren la Antonia.

La fuerza de los textos de Flavio Josefo y Filón es tal, que hasta los mismos defensores de la tesis de la Antonia la admiten, y reconocen que la residencia normal del Procurador romano en Jerusalén era el Palacio de Herodes. Según ésto, para justificar su sentencia suponen que el Procurador Poncio Pilato se encontraba *circunstancialmente* en la Antonia en el momento en que las autoridades judías vinieron a exigirle la condenación de Jesús.

En nuestros días es P. Benoit el más calificado defensor de la teoría del Palacio de Herodes. En su largo artículo sigue fundamentalmente la línea de los autores anteriores, completándola con algunos textos más y con el estudio detallado de las palabras fundamentales

---

(12) «L'amie du Clergé» (*Le site du Prétoire*), 52 (1935), 166-168; A. M. Pujol: *In loco qui dicitur Lithostrotos*, en «Verbum Domini», 15 (1935), 180-186; 204-207.

(13) G. M. Perella: *Il Pretorio*, en «Palestra del clero», 14 (1955, I), 166-173; 389-407.

(14) M. Burrows: *The fortress Antonia and the Praetorium*, en «Biblical Archaeologist», I (1938). 17-19; E. A. Cerny: *Lithostrotos*, en «The Catholic Biblical Quarterly», 4 (1942), 159-160; 258-261; J. Blinzler: *Der Prozess Jesu* (Stuttgart, 1951), 153-155; Albright: *The Archeology of Palestine* (4.ª ed. 1956), 245.

(15) G. Dalman: *Sacred Sites and Ways* (trad. ing.), (Londres, 1935), 335-342; M. I. Rostovtzeff (y colaboradores): *The excavations at Dura-Europos* (1935-1936). Part. III: *The Palace of the Dux Ripae and the Dolichaeneum*, (New Haven , 1952), 89 ss.

en la cuestión. Su artículo está publicado en «Revue Biblique», a continuación del de Vincent y como respuesta a éste, por lo que tiene algunas cosas un poco particulares (16).

Es interesante la polémica —nos ceñimos fundamentalmente, aunque no exclusivamente, a ella (17)—. La tendencia general del estudio de Vincent es confirmar con el argumento arqueológico la teoría de la Antonia. Supone, como hemos dicho, que la residencia habitual del Procurador era el Palacio de Herodes, y afirma que Pilato se encontraba entonces circunstancialmente en la Antonia. Tiene, además, otras suposiciones bastante dudosas; por ejemplo, que «pretorio» es todo lugar donde el Pretor administra justicia; que este «pretorio» de Pilato es, pues, ocasional; que estaba situado en el mismo Lizóstroton —en el patio—, y que, cuando los soldados lle-

---

(16) P. BENOIT: *Prétoire, Lithostroton, et Gabbatha*, en «Revue Biblique», 59 (1952), 531-550.

(17) El presente artículo fue elaborado en 1954, a raíz de los dos citados de L. H. VINCENT y P. BENOIT, y siguiendo, como apuntamos, su polémica. Posteriormente han aparecido otros estudios sobre la cuestión. El primero y tal vez el principal de todos los publicados hasta la fecha es la tesis de Sor MARIE ALINE DE SION: *La forteresse Antonia à Jérusalem et la question du Prétoire* (París, 1955). La autora, en su estudio muy completo sobre todo en la parte arqueológica, se inclina decididamenmte por la Antonia.

Más tarde, en 1959, aparece el libro de C. KOPP: *Die heiligen Stätten der Evangelien* (Regensburg, 1959), que, en el estudio dedicado al Pretorio, se inclina por la tesis del Palacio de Herodes. Los argumentos son los mismos —los textos históricos— de los autores precedentes, ya que su estudio es más bien de resumen. Pero añade algo decisivo: para él el enlosado de la Fortaleza Antonia —lo que se creía el Lizóstroton— no es de Herodes, sino de Adriano, es decir, muy posterior al juicio de Jesús. Sabiendo que la presecnia del «Lizóstroton» es un fuerte argumento sentimental para los defensores de la Antonia, la opinión de C. KOPP se clava en el mismo corazón de esta tesis. De aquí que —a pesar de que el autor conceda a los defensores de la Antonia la posibilidad de que Pilato tuviera en la Fortaleza su «Pretorio ocasional», e incluso el que unas veces el palacio de Herodes y otras la Antonia, sirvieran indiferentemente como Pretorio, es decir, como residencia del Procurador, dejando así la cuestión sin dirimir—, el P. Benoit pueda decir por su parte —con manifiesta exgeración—, en la recensión de la obra del profesor alemán, en «Revue Biblique» (1960) 155-154, y refiriéndose al punto que asigna el Enlosado al tiempo de Adriano: «Si se admite esta interpretación arqueológica, el problema está evidentemente resuelto de forma radical» (en favor de la tesis del Palacio de Herodes, se entiende).

En nota, cuando sea preciso, remitiremos a las dos obras mencionadas.

varon a Jesús «dentro del patio», según San Marcos, el Evangelista se refiere a un rincón retirado del mismo patio, etc.

Esto es precisamente lo que rechaza Benoit, tratando de demostrar positivamente la tesis del Palacio de Herodes con un análisis minucioso de los textos de Flavio Josefo y Filón, de las palabras claves en la cuestión, y por el argumento de verosimilitud. Rechaza totalmente la tradición cristiana como argumento científico.

Tal es el estado actual de la cuestión. Sus puntos claves —que estudiaremos uno por uno, extendiéndonos en los más interesantes y discutibles— pueden reducirse a los siguientes: 1) Los datos de los evangelios. 2) Sentido de las palabras «Pretorio», «Lizóstroton» y «Gabbaza». 3) Binomio Fortaleza Antonia-Palacio de Herodes: argumento de verosimilitud. 4) «Pretorio» en el mundo romano. 5) Análisis de los textos de Flavio Josefo y Filón. 6) La tradición cristiana.

1) *Los datos de los Evangelios*

Según los Evangelios, el Pretorio era un lugar fijo, un *edificio*, distinto del lugar donde Pilato desempeña su oficio de juez ante la multitud. El edificio recibe el mismo nombre —«pretorio»— cuando el Procurador entra en él y cuando entran los soldados y convocan a toda la cohorte.

Pues: según San Juan, los judíos llevan a Jesús al Pretorio; no *entran* en él para no contaminarse; Pilato *sale* y *entra* varias veces en este edificio. Pilato discute con la multitud *fuera* del Pretorio, y allí, en un lugar —distinto— llamado «Lizóstroton», en arameo «Gabbaza», condena a Jesús (Jn 18, 28.29.33.38.40; 19, 4.9.13). Y, según San Mateo y San Marcos, después de dictada la sentencia, los soldados llevan a Jesús *dentro* del Pretorio —del aula que es pretorio, Mc.— (Mt. 27, 27; Mc. 15, 16).

El lugar en que se congrega la turba ante Pilato está situado en alto con relación a la ciudad, porque San Marcos dice «habiendo *subido* la turba...» (Mc. 15, 8).

Sin necesidad de recurrir de momento a investigaciones de otro tipo, parece que estos datos excluyen la adaptación de Vincent, expresada en estos términos: «Entonces Pilato hace traer el aparato requerido para pronunciar legalmente la sentencia, el estrado que pondrá en evidencia su silla curul y las insignias militares, es decir,

lo que constituye su Pretorio» (18). Ese aparato consttuye un «tribunal», no un «pretorio».

Así, pues, por las exigencias de los textos evangélicos la tesis que sitúa el Pretorio en la Antonia tiene que suponer que la Antonia era el (o un) *edificio* que se llamaba «Pretorio».

Concretando más —hasta donde lo permiten los datos evangélicos, que son bastantes generales—, diremos que San Juan hace pensar que el Pretorio era el edificio que el Procurador romano ocupaba *normalmente* durante su estancia en Jerusalén. Si en la ciudad había dos edificios oficialmente romanos que —supongamos en hipótesis antes de discutirlo— podían ser los dos residencia del Gobernador, o, mejor, un lugar posible donde éste se podía encontrar en un momento dado, Pilato debía de encontrarse entonces en su residencia *habitual*, ya que los judíos le llevaron a Jesús *de mañana* (Jn. 18, 28), y es de creer que una supuesta «visita de inspección» a otro lugar se realizaría en una hora más oportuna. A menos que se diga que Pilato podía escoger una u otra residencia, según sus conveniencias.

Los sinópticos, que no mencionan el Pretorio cuando los judíos entregan a Jesús a Pilato, hablan de él cuando los soldados le llevan para escarnecerle (Mt. 27, 27; Mc. 15, 16; Lc. omite la escena). Parece, pues, que para ellos la palabra «pretorio» tiene un sentido más bien militar: el cuartel de la cohorte, que se encontraba en el mismo edificio que, según San Juan, era la residencia del Gobernador. Así, los Evangelistas se completan mutuamente, empleando el término en dos acepciones distintas: civil y militar.

Sentido militar parece que es también el que da San Lucas a la palabra en Act. 23, 35. El «Pretorio de Herodes» era el palacio edificado por Herodes en Cesarea, que había pasado a ser Pretorio, y que era la residencia del Procurador Félix. Pero San Lucas no emplea el término cuando Pablo es llevado al Procurador, sino cuando éste le encierra en el «pretorio», lo cual sugiere la idea de que el Evangelista entiende la palabra en sentido de cuartel (prisión) militar, que se encontraba en el mismo edificio —siguendo así la línea de San Mateo y San Marcos en el caso de Jesús.

Asimismo es más obvio el sentido militar en Fil. 1, 13, donde, por

(18) L.-H. VINCENT: *l. c.* (V3), 522.

una sinécdoque usual, «pretorio» no es el edificio, sino las personas que lo integran, es decir, la Guardia pretoriana.

De estas diversas acepciones deduce J. Felten (19) contra van Bebber, que la expresión «pretorio» indica no la residencia oficial del Gobernador en general, sino más concretamente su morada *en cuanto* unida al cuartel de los soldados. Pero tampoco es admisible esta conclusión. Más bien hemos de decir que el término tiene en el Nuevo Testamento diversos sentidos.

San Marcos añade un detalle muy particular: «los soldados le llevaron dentro del «aula», que es —o esto es— «pretorio» (ἀπήγαγον αὐτὸν ἔσω τῆς αὐλῆς ὅ ἐστι πραιτώριον) (Mc. 15, 16). Sobre esta frase se ha discutido mucho. Benoit, aun admitiendo la posibilidad de otra interpretación, sostiene la ecuación propuesta por van Bebber, según la cual: (αὐλή) ὅ ἐστι πραιτώριον de San Marcos = ἡ αὐλὴ Βασιλική o simplemente ἡ αὐλή que Flavio Josefo aplica *únicamente* al Palacio de Herodes, mientras que para él la Antonia no es más que la fortaleza del templo (φρούριον o πύργος) (20). Igualmente, Rostovtzeff: «parece probable que αὐλή (en Mc.) significa no un atrio del Pretorio, sino el Pretorio mismo, que a sus ojos era un palacio, naturalmente el de Herodes». Y en nota añade: «nadie puede decir que un atrio en el Pretorio sea el Pretorio mismo» (21).

Sin embargo, hay que confesar que esta ecuación, tomada absoluta y exclusivamente, es gratuita. En Flavio Josefo la ecuación sería admisible (y aun él mismo emplea este término en sentido de «atrio»: los atrios de la Antonia) (22). Pero se trata aquí de San Marcos, no de Josefo. Ahora bien, San Marcos, que en 14, 54 emplea el término en sentido de «palacio» —el palacio del Sumo Sacerdote—, en 14, 66 lo utiliza en sentido de «atrio» («Pedro estaba abajo, en el atrio»). Por

(19) J. Felten: *Storia dei tempi del Nuovo Testamento*, trad. ital. de L. E. Bongioanni (Turín, 1913), I, 84-85, nota.

(20) *L. c.*, p. 543.

(21) *L. c.*, p. 90.

(22) *BJ V, 5, 8, § 241.* La Antonia contaba con «amplios atrios» (αὐλαῖς πλατείαις) para las tropas. Teniendo en cuenta que San Marcos emplea el término refiriéndose no al juicio hecho por el Procurador, sino a los ultrajes cometidos por los soldados, en su cuartel indudablemente, el término αὐλή del Evangelista admite una ecuación mucho más verosímil con estas αὐλαῖς πλατείαις militares de la Antonia.

tanto, según San Marcos, no se puede establecer ninguna ecuación exclusiva, y con la misma razón los que sostienen que en nuestro caso significa «atrio» podrían establecer su ecuación correspondiente: ἡ αὐλή de San Marcos = los atrios de la Antonia.

Tampoco concluye, por lo mismo, la nota de Rostovtzeff, pues hay que precisar si San Marcos entiende «palacio» o más bien «atrio», que para él —«esto es»— es pretorio (es decir, el atrio o cuartel de la guarnición, que, como veremos, admite el nombre de «pretorio»).

Así, pues, de la expresión de San Marcos, que puede dar pie a dos ecuaciones distintas, no se puede deducir nada concreto en favor de ninguna de ellas. Por lo demás, como veremos, la misma Antonia podía recibir el nombre de αὐλή. (palacio); y aunque Josefo, por sus razones particulares, no se lo dé, nuestro texto no es de Josefo, sino de San Marcos.

De todas formas tampoco es admisible la interpretación de Vincent: «Puesto que el juicio ya está hecho no hay lugar a llevar a Jesús al interior del Pretorio —entiende por «pretorio» el lugar donde Pilato dicto la sentencia—; o si se entiende como palacio, residencia del Procurador, ¿cómo los soldados podrían aventurarse a llevar allá al condenado?» (23). Pero, aparte de que «pretorio» no tiene el sentido que le da este autor, sabemos que no solamente se decía de la residencia del Procurador.

2) *Sentido de «Lizóstroton» y «Gabbaza»*

Aunque, según San Mateo (27, 19), parece que Pilato estaba ya sentado *pro tribunali* —empleando la expresión técnica latina— durante su diálogo con los judíos, sin embargo San Juan nos dice que esto no lo hizo más que al fin, cuando quiso pronunciar la sentencia de muerte. San Mateo debe ser interpretado según San Juan, que describe la escena en detalle. Pilato se sentó *pro tribunali* «en un lugar

(23) *V3, p. 527, nota.* Según la regla de MOMMSEN (*Die Pilatus-Acten*, ZNW, III [1902] 201), el Pretorio —edificio cerrado— no era accesible al público. Por tanto, tampoco a la guarnición de soldados. Véase Sor MARIE ALINE DE SION, *l. c.* pp. 207 y 221-222. Pero, como decimos, también podía llamarse «pretorio» al cuartel de los soldados. No olvidemos que San Marcos emplea esta palabra en relación con éstos, no con el Procurador, y que por tanto el sentido de «pretorio» parece en este Evangelista más bien militar.

llamado Lizóstroton, en hebreo Gabbaza» (Jn. 19, 13). ¿Se refiere San Juan con esta especificación al sitio donde Pilato erigió su tribunal, al sitio donde estaba la multitud, o a los dos lugares juntos?

Se ha querido entenderlo del mismo estrado en que Pilato aderezó su silla curul. Este estrado se llamaría «Lizóstroton» porque estaba hecho en mosaico (se sabe que César solía llevar en sus expediciones un estrado de mosaico para administrar la justicia) (24), y por su ligera elevación recibiría el nombre de «Gabbaza». Pero esta interpretación está excluida por el texto que habla de un «lugar (τόπον). Se trata, pues, de un nombre de lugar, no de otra manera que Golgoza es otro dato toponímico que nos da el mismo San Juan. Según esto, lo más normal es que fuera el nombre de todo el escenario donde estaban los judíos y Pilato. Así se entiende ahora comúnmente.

El lugar está construido con la preposición εἰς (εἰς τόπον). Es sabido que el griego bíblico confunde las preposiciones εἰς-ἐν, aunque es precisamente en San Juan en quien menos se constata esta confusión (25). Se construye, además, con un verbo de estado ἐκάθισεν. Aunque la idea de movimiento puede latir en el hecho de sacar fuera a Jesús y sentarse, sin embargo la preposición podría indicar más bien una dirección del tribunal hacia el lugar donde estaba la multitud, «dando a...». Un sentido posible es también «dentro de», según lo cual no se podría objetar nada a Vincent, que coloca el tribunal sobre el mismo Lizóstroton (26). De todas formas tampoco hay que urgir mucho la preposición. Se puede decir simplemente que Pilato se sentó *en* un lugar llamado Lizóstroton, sin precisar que fuera sobre el mismo pavimento.

«Lizóstroton» es una palabra griega que significa etimológicamente «suelo de piedras». Gramaticalmente puede ser un abjetivo, un nombre común o un nombre propio. Algunos lo entienden como adjetivo o como nombre común concertando con τόπον (27). Pero esto hace una traducción violenta: sería «un lugar llamado pavimentado en piedras», o «un lugar llamado *un* pavimento». Además, parece claro que San Juan lo entiende como nombre propio, pues lo une al arameo Gabbaza. De la misma forma que en arameo se llamaba Gabbaza (con

(24) Véase SUETONIO: *César*, 46.
(25) Véase M. ZERWICK: *Graecitas Biblica* (2.ª ed., Roma, 1949), núms. 71 ss.
(26) *V3, p. 526.*
(27) Véase F. ZORELL: *Lexicon Graecum* (2.ª ed., París, 1931), col. 771.

mayúsculas), en griego se llamaba Lizóstroton. Y así, como nombre, es un nombre neutro, procedente de su correspondiente adjetivo, por lo cual, con Benoit, lo trascribimos en su forma neutra (28).

Con Vincent (29) podemos decir que el nombre propio era debido a la especial magnificencia del enlosado. Aunque también puede ocurrir que proceda de otras razones, pues los nombres son «nombres». A priori es más bien difícil precisar la forma concreta de este Lizóstroton, ya que se trata de un término genérico aplicable y aplicado de hecho en la antigüedad a muy diversos pavimentos, desde el enlosado corriente hasta la obra de pulcro mosaico (30). Así también en la misma Sagrada Escritura: Est 1, 6: «mosaico»; 2Cro 7, 3: «pavimento». Con todo, la designación concreta de «lugar» hace creer que se refiere a una plaza amplia enlosada.

Es muy discutida la etimología de la palabra «Gabbaza». Según Nestle, su sentido es totalmente desconocido (31). Lo más natural es que proceda de la raíz *gab* (32), y que sea la forma femenina enfática del sustantivo arameo *gabba*, «dorso», «jiba», correspondiente al hebreo *gab*, «dorso», «jiba» (33). Comúnmente ahora se le quiere dar un sentido general de «altura», procedente de la raíz general *gabah*, «ser alto» (34), aunque esto parece más bien esquivar la dificultad. Tal vez lo mejor será confesar que su significado concreto es desconocido, o bien buscar una conjetura más razonable. En efecto, se podría preguntar si en una ciudad accidentada como Jerusalén, que

---

(28) *L. c.*, p. 545. Véase SOR MARIE ALINE DE SION, *l. c.*, p. 224. La autora sigue manteniendo la forma adjetival Lizostrotos (supliendo «lugar llamado»), aunque reconozca que es una «autonomasia», y aunque más adelante (p. 226) afirme que es un nombre propio.

(29) *V3, p. 526*; cfr. SOR MARIE ALINE DE SION, *l. c.*, pp. 224 ss.

(30) Véase los artículos: *Lithostroton* (EBERT) de la «Real Ency.» de PAULY-WISSOWA, XIII, 775; *Musivum Opus* (P. GAUCKLER) y *Pavimentum* (G. FOUGÈRES) del «Dictionnaire des antiquités grecques et romaines», de DAREMBERG-SAGLIO, III, 2088 y IV, 359; *Lithostroton* (J. STARCKY) del «Dictionnaire de la Bible», Supplément, V, 398-405; P. BENOIT, *l. c.*, pp. 545-547.

(31) E. B. NESTLE, art. *Gabbatha* en «Dictionary of the Bible», de J. HASTINGS, II, 74.

(32) Así P. BENOIT: *l. c.*, p. 548; J. STARCKY: *l. c.*, p. 401.

(33) Taal vez se podría preguntar si el latín «gibbum», castellano «jiba», viene del arameo «gabba». No sería difícil, dado que la «jiba», propiamente del camello, es, como este animal, un término originariamente oriental.

(34) Así L.-H. VINCENT: *l. c.* (V3), p. 524; P. BENOIT: *l. c.*, p. 548.

presentaba varios altibajos, una simple «altura» podría justificar el nombre toponímico y específico de Gabbaza (que la distinguiera de otras «alturas). Si la hacemos proceder de la raíz *gab*, el nombre toponímico hace pensar en un sentido más concreto y más peculiar.

Benoit (35) la compara con las expresiones de Josefo (designando la Ciudad alta), «la ciudad de arriba», «el palacio de arriba», «la plaza de arriba» ἡ ἄνω ἀγορά, ἡ ἄνω πόλις, ἡ ἀνωτέρω αὐλή). Pero, si bien se ve, estas expresiones son determinaciones adjetivales de lugares especiales y concretos (ciudad, palacio, plaza) que son varios, y parecen contraponerse a sus correspondientes de «abajo»; no son nombres toponímicos concretos y en singular como «*la* altura». Así parece mejor dar a esta palabra el sentido más concreto y peculiar de «dorso», «jiba», que parece ser el más originario, y es el más adaptado para especificar un lugar. «Es cierto que esta roca (la de Baris), incluso antes de ser trabajada por el pico, ha debido de presentar, vista desde el templo, esta forma de jiba, dorso, que le ha valido el nombre de Gabbaza» (36).

Si se admite esta observación, es lógico seguir pensando que no sólo la roca de Baris, sino también sus alrededores, sobre todo si habían pasado a ser una plaza pública, recibieran este mismo nombre peculiar. Como se sabe, Herodes transformó la fortaleza de Baris, la alargó hacia el Norte y dió a toda su construcción el nombre de «Antonia». El foso que separaba la roca de Baris del Bezetha le sirvió en su nueva construcción para el paso central OE. Precisamente, el Lizóstroton descubierto en la Antonia está situado junto a este paso central, hacia el Norte, o sea al mismo pie de la antigua roca de Baris. Si este Lizóstroton era una plaza pública, bien pudo ser conocida en Jerusalén por el mismo nombre de la roca (la forma) que la distinguía de cualquier otra: Gabbaza. Es sabido que el pueblo suele poner nombres toponímicos por la forma del lugar que hace venir a la mente la idea expresada por la palabra del nombre.

Los cuatro evangelistas emplean también un nombre toponímico en el episodio de la crucifixión: «al lugar llamado Gólgoza, que es (interpretado, Mc. 15, 22), el lugar del Cráneo» (Mt. 27, 33; Lc. 23, 33); «al lugar llamado del Cráneo, que en hebreo se llama Golgoza» (Jn. 19, 17). Este nombre corresponde al arameo *Gulgoza* y al he-

(35) *L. c.*, p. 549.
(36) J. Starcky: *l. c.*, p. 402.

breo *Gulgoleṯ*, de la raíz *galal*, «rodar» («cosa que puede rodar», «cráneo»). Aunque se han dado varias interpretaciones, la más probable, tal vez la única posible, es que sea un nombre toponímico debido a la forma del lugar que podía aparecer como un craneo.

San Juan ha querido también concretar el escenario donde se dictó la sentencia de muerte. La semejanza entre las dos expresiones es patente. No quiere decir esto que —como en Golgoza-Kanion— el Lizóstroton de San Juan sea una traducción griega de Gabbaza, como se ha querido. Nada nos obliga a ello, como en Golgoza, donde se dice expresamente «interpretado» Kranion, y además no se ve la traducción posible. Son, como ya hoy se admite casi comúnmente, dos nombres dados a un mismo lugar por dos razones distintas. Pero, como «Golgoza», es muy probable que «Gabbaza» provenga de alguna forma peculiar del lugar. Ciertamente hay que confesar, según esta conjetura, que la coincidencia de este magnífico Lizóstroton (que lo podía ser por antonomasia) encontrado al mismo pie de la roca de Baris («jiba», «Gabbaza»), es una fuerte sugerencia para lozalizar aquí los datos que nos trasmite San Juan.

Ya se sabe que la aparición de este soberbio enlosado en la Antonia es el argumento más fuerte para la teoría de Vincent (37). Hemos de decir que ciertamente es sugestivo, pero no decisivo, como apuntan con razón los defensores del Palacio de Herodes, ya que no sería seguramente el único en Jerusalén. Rostovtzeff recuerda la existencia de plazas (*plateae*) a la entrada principal de los palacios, como se sabe de las ciudades del Asia Menor, concretamente la *Augusta Platea* y la *Tiberia Platea* de Antioquía de Pisidia, que eran pavimentadas (38). El mismo autor dice que el Lizóstroton descubierto en la Antonia no puede ser el evangélico, pues es sabido que el acto final del juicio de Jesús tuvo lugar fuera del Petrorio, ya que los judios no quisieron entrar, mientras que el de la Antonia está dentro del edificio (39). Sin embargo, esta objeción es muy débil, pues se podía preguntar (40) si el hecho de entrar en el atrio constituía

---

(37) Véase la descripción en L.-H. VINCENT: *l. c.* (sobre todo V1 y V2); DAMES DE SION: *Le Lithostrotos d'aprés les Fouilles récentes* (París, 1933); SOR MARIE ALINE DE SION: *l. c.*, pp. 107-142.

(38) *L. c.*, p. 90.

(39) *L. c.*, p. 91, nota.

(40) Véase J. STARCKY: *l. c.*, p. 405.

una mancha legal para los judíos, o si él no era a sus ojos más que una plaza pública, no urgiendo la prohibición más que para el edificio propiamente dicho (41).

Así pues, el argumento de la arqueología es sólo por ahora, en nuestra cuestión, un argumento de confirmación. Si los Evangelios hubieran hecho una descripción más detallada, tanto de la situación

---

(41) C. Kopp: *l. c.*, p. 418, niega que el Enlosado sea del tiempo de Herodes y lo data del tiempo de Adriano. Según este autor, la piscina llamada Struzion estaba anterioremnte (en tiempo de Herodes y de la Fortaleza Antonia) descubierta, o sea al aire libre. Durante la construcción de la Aelia Capitolina, en el año 135, hubo necesidad de cubrirla con una bóveda y pavimentar el suelo por encima de esta bóveda, con el fin de posibilitar la circulación por la Puerta monumental. Efectivamente, la piscina Struzion está debajo del «Lizóstroton»

El argumento de esta afirmación es la interpretación arqueológica del texto de Flavio Josefo: *Guerra Judía* (BJ) V, 11, 4, § 467, en que el historiador judío enumera las rampas que las tropas de Tito levantaron contra la Antonia. Dice F. Josefo: «una de las rampas, la de la Antonia, fue levantada por la legión quinta contra la parte central de la piscina llamada Struzion» (κατὰ μέσον τῆς Στρουθίου καλουμένης κολυμβήθρας). Según C. Kopp esta rampa iba «a través» de la piscina, y no «sobre» ella. Por tanto, el año 70 la piscina seguía aún descubierta.

Esta interpretación no parece admisible. Κατὰ μέσον no puede tener aquí sentido ni de «a través de», ni de «sobre», sino más bien «contra (o hacia) el centro de»... Sor Marie Aline de Sion: *l. c.*, pp. 110-111, había demostrado ya de manera bastante convincente, que el Enlosado es anterior a la construcción de la Puerta monumental, es decir que perteneció a la Fortaleza Antonia. Su argumento fundamental es la asimetría que existe entre la Puerta y el patio enlosado de la Antonia. La puerta fue construída sobre el enlosado que ya existía y sin preocuparse de la simetría, ya que el arquitecto desconocía la disposición total del patio, parte del cual estaba sepultado entre los escombros. Hay luego otros detalles, entre los que destacamos el siguiente, que parece decisivo: por sondeos realizados se ha descubierto que incluso bajo los pilares de la puerta hay losas *estriadas*. Como dice la autora citada, «¿cuál sería la razón de ser, *bajo* los pilares de una puerta monumental, de estrías destinadas a asegurar el paso de los caballos?» (p. 111) Véase también pp. 53-54, 68 y 75-76, donde la autora refuta en nota la localización de la piscina Struzion propuesta por el R. P. Simons, con razones que pueden valer lo mismo contra C. Kopp.

Aún reconocida, por hipótesis, la interpretación de C. Kopp, sería un poco excesivo, con todo, decir que con esto «el problema está evidentemente resuelto de forma radical» (P. Benoit, «Revue Biblique» [1960], p. 154). Pues el problema es bastante más complejo, y no depende sólo de la arqueología. Como decimos, el argumento arqueológico sería sólo, por ahora, de confirmación, a pesar incluso de lo sugestivo que lo hace la adaptación perfecta al lugar de las escenas de la condenación de Jesús, propuesto por Sor Marie Aline de Sion: *l. c.*, pp. 238-246.

como del plan interno del Pretorio, la aportación de las excavaciones, en cuanto se adaptara a la descripción evangélica, sería decisiva. Pero ocurre que los datos del Evangelio son demasiado generales como para poder precisar. Si nos atenemos a los sentidos generales admitidos por las diversas opiniones de «Enlosado» (Lizóstroton) y «Lugar alto» o «la Altura» (Gabbaza), es preciso reconocer que en una ciudad accidentada y de muchos siglos de existencia, esos datos se pueden localizar en muchos sitios. Por esta razón, parece poco fructuoso esforzarse en demostrar que estas dos palabras se adaptan mejor a la propia opinión (42). En una ciudad puede llamarse «Altura» o «Enlosado» a algún lugar o plaza que no sea precisamente el que más brille por ambos conceptos. Cuando se pone nombre a un lugar este nombre suele indicar exactamente la cualidad del lugar en relación con otros de la misma ciudad. Pero, si con el tiempo la ciudad va creciendo y se edifica, por ejemplo, en una colina más alta aún, seguirá llamándose «la Altura» a lo que ya tenía este nombre, aunque en realidad ahora esté un poco más bajo que otros puntos.

En nuestra cuestión, estando los dos lugares, donde se quiere situar el Pretorio, en posición alta, el nombre de Gabbaza puede valer para cualquiera de los dos, aunque uno esté más alto que otro. Dígase algo parecido de Lizóstroton. Cierta prevalencia puede tener la Antonia por el hecho de que en ella se conoce un Lizóstroton concreto, unido a la conjetura de dar a Gabbaza el significado de «jiba». Pero delante del palacio de Herodes había también una plaza, como aparece en el episodio de Floro que estudiaremos más adelante, y es verosímil suponer, como lo hacen los defensores del Palacio de Herodes, que estuviera pavimentada. Igualmente, respecto de Gabbaza, hay que confesar que el nombre, si no proviene de «jiba», le cuadra bien lo mismo a la situación del Palacio de Herodes.

La Arqueología, pues, no resuelve la cuestión, sino que la supone resuelta.

---

(42) Como hacen L.-H. VINCENT y P. BENOIT; y no diamos Sor MARIE ALINE DE SION: *l. c.* passim.

3) *Fortaleza Antonia-Palacio de Herodes. Argumento de verosimilitud*

El argumento básico de los defensores de la tesis del Palacio de Herodes es el hecho de que los romanos solían usar como Pretorios los palacios del rey anterior existentes en las diversas ciudades. Se constata la conversión de un palacio en Pretorio en Alejandría, Tarso, Pérgamo, Nicomedia, Cesarea de Capadocia, Siracusa. Ahora bien, como en Jerusalén el palacio del rey anterior era el «palacio de Herodes», éste debía ser el «pretorio» (término, nótese bien, que estos autores entienden exclusivamente como «residencia de Procurador»). Comprueban este argumento por el testimonio de los textos de Flavio Josefo y Filón y por la ecuación que hacen sin dificultad de «Palacio de Herodes» de Filón = «Palacio de Herodes» (de la Ciudad alta).

La ecuación a simple vista es tan evidente que los mismos defensores de la tesis de la Antonia la admiten. El mismo Vincent que en su artículo de 1954 (43) rechaza como gratuita la base de esta ecuación, en el estudio que hace en su nueva obra (44), no parece que se aprovecha de sus propias conclusiones anteriores, y sigue suponiendo la «presencia momentánea» de Pilato en la Antonia. Este es un punto importante en nuestra cuestión, que por eso, antes de aceptarlo, es preciso someter a discusión (45).

La ciudadela del Templo (Birah-Baris), que durante todo el tiempo de la antigua monarquía había tenido un carácter puramente profano y militar, de defensa del Templo, en la reforma teócrática post-exílica quedaba aún en territorio profano, y su carácter seguía siendo puramente profano. Restaurada por Simón Mancebo (143 A. C.), empezó a tener un carácter religioso, por ser la sede

---

(43) *L. c.* (V4).

(44) L.-H. Vincent-A. M. Steve: *Jérusalem de l'Ancien Testament*, I: *Archéologie de la ville* (París, 1954), p. 216-221.

(45) Véase sobre todo esto el artículo 4.º de L.-H. Vincent (V4). Es Sor Marie Aline de Sion la que saca conclusiones positivas de este artículo y no habla de «residencia ocasional», sino que, según ella, el Procurador podía alojarse tanto en un edificio como en otro, cfr. *l. c.*, pp. 19-28, 206.

de él, que al mismo tiempo era Sumo sacerdote, y por estar guardados en ella los ornamentos sacerdotales. Este carácter continuó bajo la dinastía de los Asmoneos, cuyo título primero fué sólo el de «Sumos sacerdotes».

Al subir Herodes al Poder, este carácter religioso le impedía establecer allí su residencia, cosa que a él le interesaba mucho, debido al valor estratégico de la posición para vigilar el Templo, sobre todo en los primeros días de su reinado. Y esta fué, sin duda, la razón de la trasformación que obró en la ciudadela, alargándola considerablemente hacia el Norte, y devolviéndola, con el esplendor y con la novedad, su carácter más bien profano. De todas formas, siguió aprovechándose del carácter religioso para conservar en ella bajo su poder los ornamentos sacerdotales, como la prueba de su dominio absoluto sobre el Sacerdocio. Vincent asigna la época de la trasformación hacia el año 35 A. C., y demuestra, contra Benoit, que, hasta la construcción del Palacio en la ciudad alta, este «palacio» que era la Antonia fue el aula regia de Herodes. El palacio nuevo lo construyó hacia el año 24 a. C. Por tanto, la Antonia fue *aula regia* por los menos diez años.

Herodes construyó el nuevo palacio con especial magnificencia, sobre todo si se tiene en cuenta que era de nueva planta. Las razones de construirlo y de trasladar allí su residencia, son claras: su espíritu de magnificencia, el hecho de que aquella parte de la ciudad también necesitaba su «fortaleza», y sus razones particulares de vivir a sus anchas lejos de las intrigas de los sacerdotes y del Templo, cuando ya su reino estaba más consolidado.

A la muerte de Herodes, su hijo y sucesor Arquelao siguió viviendo en el nuevo palacio, pero un tiempo muy corto. Ya en el primer año de su reinado (4 a. C.) Sabino se apoderó del palacio. En el año 6 p. C., la Judea pasó a ser provincia romana. Por tanto, el tiempo que el Palacio de Herodes fue «aula regia» de los «reyes anteriores» fue solamente unos veinte años.

Junto a esto podemos recordar que la fortaleza de Baris (después la Antonia), empezó a alojar al rey-Sumo sacerdote ya desde los tiempos de Simeón Macabeo (143 a. C.), o sea que hasta la venida de los romanos tenía todo este tiempo de historia, si no siempre como aula regia, sí como residencia del Sumo sacerdote, que en la dinas-

tía de los Macabeos-Asmoneos era también «rey», tal vez desde Aristóbulo II (104 a. C.) (46).

Parece oportuno comprobar todos estos datos de historia para darnos una idea de la categoría de «aula regia» del nuevo palacio.

Generalmente, todos los autores, siguiendo a Flavio Josefo, distinguen con sus nombres la «Fortaleza» del «Palacio». Justamente Vincent denuncia esta oposición gratuita. Tal nomenclatura puede llamar a engaño y conducir a esa oposición de los dos edificios, como dos construcciones de carácter distinto. Pero, aunque la Antonia tenía la forma externa de una fortaleza, en su plan interior era un palacio, tan «palacio» como podía serlo el «Palacio de Herodes».

Es, como hemos dicho, el mismo Josefo el que empieza aplicando a la Antonia el calificativo de «fortaleza» (φρούριον, πύργος), mientras que al Palacio de Herodes lo llama siempre «palacio» (τὰ Βασίλεια) Pero no nos debemos dejar afuscar por los nombres del mismo historiador judío. Los nombres pueden ser fruto de alguna razón particular, y no bastan por sí sólos para oponer dos edificios como dos cosas distintas, cuando en realidad tienen un carácter y un plan muy parecido. Ahora bien, el mismo Josefo que describe la suntuosidad extraordinaria del Palacio de Herodes, no se queda corto en las descripciones de la Antonia. Aunque el texto que citamos se ha repetido a menudo, es conveniente volverlo a transcribir aquí por su extraordinaria importancia.

«La Antonia —dice Josefo— estaba situada en el ángulo de los dos pórticos del primer templo (atrio externo), el que da al occidente y el que da al septentrión. Estaba construída sobre una roca de 50 codos de alta, y escarpada en todo su alrededor. Era la obra del rey Herodes en la que más se manifestaba la magnificencia de su índole. En primer lugar, en efecto, la roca estaba recubierta desde la base con losas de piedra pulida, tanto para adorno como para hacer resbalar a todo el que intentara subir o bajar. Además, antes de la construcción de la torre, había un muro de tres codos, y dentro de ese muro se levantaba toda la sobreelevación en 40 codos. Después, el interior tenía la amplitud y la disposición de un palacio: estaba repartida, según el tipo completo y el uso de las habitaciones, en pórticos, baños, anchos atrios para las tropas, tan-

(46) Véase L.-H. Vincent: *l. c.* (V4), p. 96.

to que parecía una ciudad en el surtido de todo lo necesario y un palacio en elegancia.

Aunque tenía la forma de torre en su plan completo, estaba repartida en cuatro torres por los cuatro ángulos: de éstas, tres tenían la altura de 50 codos, mientras que la que estaba situada en el ángulo SE era de 70 codos de alta, hasta el punto de poderse observar desde ella todo el templo. Por las partes por donde se unía con los pórticos del templo tenía en ambos lados escaleras, por las cuales bajaban las guardias —ya que en ella residía siempre una cohorte romana—, y se distribuían con las armas al lado de los pórticos durante las festividades, vigilando para que el pueblo no tramase conspiraciones. En efecto, sobre la ciudad estaba, como defensa, el templo, y sobre el templo la Antonia; pero en ésta estaban las guarniciones de los tres lugares; si bien la ciudad alta tenía, como defensa especial, el palacio de Herodes» (47).

Si es verdad que la ampulosidad es proverbial en el historiador judío, sin embargo no hay razón para rechazar *a priori* esta descripción, sobre todo desde el momento en que las excavaciones han venido a comprobar muchos de estos datos, lo cual hace suponer que los otros, en sustancia, sean verdaderos.

Si Josefo, a pesar de esta descripción, persiste en llamar a la Antonia la «fortaleza», es porque en esto depende manifiestamente de la tradición judía. La Antonia, para la mente judía, era una continuación de la antigua ciudadela del templo: estaba construída en el mismo lugar y seguía desempeñando el mismo papel de vigilancia y defensa. Para cualquier judío, y para Josefo, seguía siendo, por tanto, la «fortaleza» o «ciudadela» del templo. Pero lo que en realidad era ya lo hemos visto: un verdadero palacio, obra insigne de la magnificencia de Herodes, aula regia del mismo Herodes, y con una antigua tradición como «aula regia de los reyes anteriores» más larga y más estable que la del mismo Palacio de Herodes. No hay que olvidar tampoco que éste era, como nos ha dicho el mismo Josefo, además de «palacio», la «defensa» de la Ciudad alta, franqueado igualmente por tres torres: Hippicus, Phasael y Mariamme —muy parecido, por tanto, en todo a la «fortaleza» Antonia—.

La situación de Jerusalén era en realidad «insólita», como dicen en general los defensores de la Antonia, sólo para probar la posibi-

(47) *Guerra Judía* (BJ), V, 5, 8, § 238-245.

lidad de que Pilato estuviera en la Antonia el día del juicio de Jesús. Deberíamos llegar más lejos, y decir que esta situación era tan insólita que bien merece un atenta consideración, no sólo para deducir esta posibilidad de la «presencia momentánea», sino para concluir algo de mayor evergadura: ¿es justa la apreciación común del Palacio de Herodes como «aula regia» *exclusiva*, para que fuera la residencia preferida de los Procuradores romanos? ¿Es justa la comparación que se hace con otras ciudades? Por lo dicho parece que no. Se dirá que esto depende además de los textos de Flavio Josefo y Filón. Más adelante comprobaremos la validez de este argumento.

Podemos dudar vehementemente, según lo dicho, de ese «mayor confort» que el Procurador podía encontrar en el Palacio de Herodes durante su estancia en Jerusalén (48) y concluir legítimamente que el Palacio de Herodes y la Antonia tenían, por su naturaleza interna, las mismas posibilidades para ser la morada del Procurador romano.

Por lo que hace a la probabilidad de elección por motivos de estrategia, demuestra Benoit, contra los defensores de la Antonia, la prevalencia del Palacio de Herodes, incluso en los días de fiesta: desde aquí —dice— dominaba toda la ciudad, mientras que la vigilancia concreta del templo estaba a cargo del tribuno (49).

Seguimos creyendo, con todo, que la prevalencia estratégica de la Antonia es patente (50). Recuérdese el texto citado de Josefo: «sobre la ciudad estaba, como defensa, el templo, y sobre el templo la Antonia; pero en ésta estaban las guarniciones de los tres lugares; si bien la ciudad alta tenía, como difensa especial, el Palacio de Herodes» (51). En la comparación mutua se impone en la balanza, por sí solo, el peso de la Antonia. Al argumento común de que el Procurador debía estar en la Antonia para prevenir cualquier insurrección en el templo, en los días de gran afluencia, se le puede añadir un poco más de fuerza con esta observación: «supongamos»

---

(48) Como dicen F. M. Abel: *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe* (París, 1952), I, p. 425; P. Benoit: *l. c.*, p. 537.

(49) *L. c.*, p. 537.

(50) Así también Sor Marie Aline de Sion: *l. c.*, pp. 216-219.

(51) *Guerra Judía* (BJ), V, 5, 8, § 245. Cfr. también BJ, V, 9, 2, § 356-357.

que, por sus ventajas, el palacio de Herodes podía ser elegido más fácilmente para residencia del Procudardor. Pero nuestra cuestión es distinta. Estas «ventajas» podrían valer si el Procurador viviera habitualmente en Jerusalén, pues siempre le quedaba la oportunidad de hacer de cuando en cuando alguna visita de inspección a la Antonia.

Pero ocurre que el Procurador residía habitualmente en Cesarea, y no subía a Jerusalén más que en determinadas circunstancias, sobre todo en los días de fiesta. ¿Por qué subía preferentemente en estos días? Con toda evidencia porque entonces era más numerosa la afluencia del pueblo, y por tanto era mayor el peligro de cualquier insurrección, tan fácil en los judíos, al fin subyugados por los romanos. Como se sabe, *la chispa del tumulto solía saltar en el templo*. Ahora bien, se puede preguntar si el Procurador subía a Jerusalún para estar «confortablemente» o más bien para vigilar a los judíos en estas circunstancias especiales. Parece de toda lógica pensar que un hombre que sube a Jerusalén con un fin concreto se vaya a instalar en el lugar en el cual podrá conseguir más cómodamente este fin. Y adviértase que el fin no era precisamente reprimer cualquier insurección, sino más bien *prevenirla*, para lo cual la situación estratégica de la Antonia era inmejorable. Es cierto que en la Antonia estaba ya el tributo encargado de esta misma misión. No importa. Esto era más bien en circunstancias normales. En circunstancias extraordinarias —tanto que se requería la presencia del Procurador en la ciudad— era necesaria su propia vigilancia, pues subía concretamente para ésto.

Se puede comprobar esta observación si consideramos que el tribuno se podía destacar de su puesto como lo demuestra el hecho de que en el prendimiento de Jesús en el Huerto de los Olivos estaba presente el tribuno de la cohorte (Jn. 18, 12). El argumento del «confort» —en favor del Palacio de Herodes— queda muy pálido, teniendo en cuenta que la estancia del Procurador en la ciudad era al fin y al cabo corta, y que además en la Antonia conseguía al tiempo los dos fines: la vigilancia y el confort.

En cuanto a que desde el Palacio de Herodes podía vigilar toda la ciudad, obsérvese —aparte del texto citado de Jofeso— que en los días de fiesta la ciudad estaba, por decirlo así, sintetizada en el templo. Si el Procurador viviera habitualmente en Jerusalén —en el Palacio de Herodes, supongamos— es de creer que sus visitas

de inspección a la Antonia, se realizarían, sobre todo, en circunstancias de fiestas. Lo mismo vale si el Procurador residía en Cesarea, con la particularidad de que subiendo a Jerusallén precisamente en estos días, ya no prueba su residencia en el Palacio de Herodes.

En el caso de Pilato, se acentúa esta verosimilitud. Pilato tenía razones para temer cualquier tumulto, pues durante su gobierno había suscitado ya varias insurecciones: por haber introducido en la ciudad los estandartes imperiales (52), y por haber empleado el dinero del templo para construir un acueducto (53). Son conocidas además las ideas mesiánicas y nacionalistas existentes. Pilato había mezclado la sangre de los «galileos» con sus sacrificios (la secta de Judas galileo, que se llamaban corrientemente «los galileos») (54). Había apresado a Barrabás «en una sedición» (55). Si ya se puede colegir que Pilato podía estar cómodamente en la Antonia para mezclar esta sangre y para reprimir la sedicción, mejor aún podemos concluir que tenía ciertamente motivos para prevenirse, sobre todo, en circunstancias como la Pascua, que podía originar nuevas sediciones en un ambiente ya tan viciado.

* * *

Tiene en este punto particular importancia determinar cuál era la residencia del tribuno en Jerusalén. El tribuno era el lugarteniente del Procurador, o sea la máxima autoridad romana en la ciudad durante el tiempo normal que era el más largo, ya que entonces el Procurador residía en Cesarea. Por tanto, el edificio que servía de residencia a la máxima autoridad romana en Jerusalén durante el año será, ni más ni menos, el edificio que para los romanos era el más importante en la ciudad.

La opinión casi unánime de los autores sostiene que la residencia del tribuno era la Antonia, y que ésta era el cuartel general de Jerusadén. Kraeling llega a esta conclusión en su estudio independientemente de nuestra cuestión (56). El mismo autor dice que esta

---

(52) *Guerra Judía* (BJ), II, 9, 2; § 169-171.

(53) *Guerra Judía* (BJ), II, 9, 4, § 175-177.

(54) *Lc. 13, 1.*

(55) *Lc. 23, 19.*

(56) C. H. Kraeling: *The episode of Roman Standards at Jerusalem*, en «The Harvard Theological Revew», 35 (1945), 263-289.

conclusión no toca al problema del Pretorio en Jerusalén, que podía estar en el Palacio de Herodes, si (o ya que) éste era la residencia del Procurador. Igualmente Abel no tiene dificultad en admitir la residencia del tribuno en la Antonia, manteniendo la del Procurador en el Palacio de Herodes (57).

Creemos, con todo, que la residencia del tribuno podía influir en la del Procurador, pues a la importancia que la autoridad romana ponía en la Antonia en los tiempos normales, se añadía la importancia mayor de los tiempos extraordinarios. Y así han sentido la dificultad M. van Bebber y Benoit. Benoit no trata directamente la cuestión, y sólo se inclinaría a creer que la residencia del tribuno fuera el Palacio de Herodes, y que cuando llegaba el Procurador le dejara a él el Palacio, pasando él mismo a la Antonia. Esto, como es natural, corroboraría la tesis del Palacio de Herodes, acentuando su mayor importancia normal. La cuestión merece un examen detenido. Depende de la interpretación de Hechos 21, 27-23, 32, donde se narra el prendimiento de San Pablo.

Pablo es apresado en el templo, porque, según los judíos, le había violado introduciendo en él al gentil Trofimo. Por esto «se resvolvió toda la ciudad y se congregó y gran tumulto». «Y tomando a Pablo le arrastraban fuera del templo, y en seguida se cerraron los puertas». «Y mientras ellos intentaban matarle, subió una denuncia al tribuno de la cohorte de que toda Jerusalén estaba revuelta. El cual tomando en seguida soldados y centuriones, cayó sobre ellos. Ellos viendo al tribuno y a los soldados dejaron de golpear a Pablo». El tribuno le coge y manda que sea atado, y pregunta quién es y qué ha hecho. En la turba no hay unanimidad de opiniones. «Y no pudiendo saber nada cierto por el tumulto, mandó que le llevaran al cuartel» y al llegar a las escaleras tuvieron que cogerle los soldados por causa de la violencia del pueblo; pues le seguía toda la multitud gritando: «¡Quítale de delante!» Quando estaba para entrar en el cuartel, pidió Pablo licencia para hablar y echó un largo discurso.

La simple lectura del pasaje no parece que debiera suscitar dificultades sobre el lugar donde estaba el tribuno y donde lleva a

(57) F. M. ABEL, en L.-H. VINCENT-F. M. ABEL: *Jérusalem Nouvelle*, 1922, p. 569.

San Pablo. Es obviamente la Antonia. La Antonia estaba situada sobre el templo, por lo cual la denuncia «sube» al tribuno.

La expresión siguiente «cayó», (κατέδραμεν ἐπ'αὐτούς) es aún más fuerte en favor de la Antonia. Efectivamente indica una bajada contina, inmediata, hasta los judíos, como cayendo de golpe contra y sobre ellos. Difícilmente podría ser aplicada al Palacio de Herodes.

Los judíos intentaban matar a Pablo. Por esto llega la denuncia al tribuno. Cuando éste se presenta de improviso con los soldados, los judíos dejan de golpear a Pablo. Todo esto supone de una manera especial que el tribuno se encontrara en la Antonia. Si hubiera estado en el Palacio de Herodes, habría que suponer un largo intervalo de tiempo, desde que el mensajero sale del templo o de la Antonia, y llega al Palacio de Herodes, hasta que el tribuno, después de haber convocado a los soldados, se presenta con ellos en el templo. Un intervalo demasiado largo para que Pablo no quedara contusionado por los golpes de sus enemigos furiosos— no oldemos que era un desertor para ellos—, o por lo menos no quedara en condiciones de pronunciar el largo discurso que dirige a continuación.

Finalmente, las escaleras en las que los soldados tienen que escoltar al Apóstol, coinciden con las escaleras que nos dice Josefo que unían la Antonia con los pórticos del templo y por las cuales bajaban las guardias (58).

San Lucas emplea en todo este contexto el término παρεμβολή, «cuartel» (59). No debe quedar duda de que se trata del cuartel de la Antonia. En 23, 10 se dice que el tribuno, temiendo la muerte de San Pablo a manos del Sanhedrín en el juicio que éste le hace, «manda al escuadrón que baje, le quite de en medio de ellos y le lleve al «cuartel». De nuevo hay aquí una «bajada» (καταβὰν), —correlativa al rumor que «subió» (ἀνέβη) al tribuno (21, 31)—, evidentemente desde la Antonia a la reunión del Sanhedrín que se celebraba en un lugar del templo, y que demuestra que el cuartel es la Antonia y que

(58) *Guerra Judía* (BJ), V, 5, 8, § 243-244.

(59) *Act. 21 34.37; 22, 24; 23, 10.16.32.* El empleo de este término no indica que para San Lucas la Antonia no fuera Pretorio, sino solamente «Cuartel». El Evangelista usa aquí positiva, no precisivamente, el término técnico de la guarnición de los soldados.

el tribuno y los soldados se encontraban allí y no en el Palacio de Herodes.

La interpretación de van Bebber debe hacer violencia al texto. Según él, los judíos sacarían a San Pablo fuera del recinto del templo, el tumulto tendría lugar en la ciudad, el tribuno bajaría sobre ellos cuando ya estaban fuera del templo y cogería a San Pablo entre la violencia de la multitud hasta el Palacio de Herodes, desde cuyas escaleras San Pablo hablaría a la multitud. Sería un episodio parecido al de San Esteban. Los judíos intentarían sacar a San Pablo fuera de la ciudad, para matarle allí.

Pero, según el texto, el tribuno llega cuando los judíos quieren matar a Pablo. Entonces la multitud cesa de golpearle. El tribuno le coge y manda que le introduzcan en el cuartel. *Y es al llegar a las escaleras, no en el camino,* cuando los soldados tienen que escoltarle por la violencia de la multitud. Esto supone que el trayecto desde el lugar del arresto hasta las escaleras es corto; tenían que ser las escaleras de la Antonia, que estaban unidas con los atrios del templo, donde tiene lugar el arresto.

El que los judíos sacaran a Pablo fuera del templo no indica que le sacaran fuera del recinto, sino fuera del atrio de los judíos, pues el tumulto fue provocado porque ellos creían que Pablo había introducido en el atrio de los judíos a un gentil. Y el que «toda la ciudad estaba revuelta» no hay que tomarlo en sentido general, sino como una hipérbole usual. El tumulto fue, sin duda, suscitado por los sacerdotes y los escribas, enemigos declarados de su «desertor». La expresión así se puede entender cómodamente del templo, que era como la síntesis de la ciudad y el lugar que señalaba la pauta de la situación ciudadana.

La conclusión, que parece clara según el libro de los Hechos, está confirmada por el mismo F. Josefo. El nos dice que en la Antonia estaban las guarniciones de los tres lugares (60), y es de suponer que el jefe de ellas, el tribuno estuviera también allí. Añadamos un argumento más.

Cuando se trató de devolver a los judíos los ornamentos del Sumo Sacerdote, que se guardaban en la Antonia, el Procurador Vitelio

(60) *Guerra Judía* (BJ), V, 5, 8, § 245.

dio las órdenes pertinentes sobre el asunto al «jefe de la fortaleza» (φρούραρχος) (61), es decir —según la nomenclatura usual del historiador judío—, de la fortaleza Antonia. Ahora bien, φρούραρχος es aquí, sin duda, el tribuno (χιλίαρχος). Pues tenemos que sopesar la significación que tenía el hecho de que los romanos guardaran los ornamentos sacerdotales. Era la demostración más patente de la humillación de los judíos, y de su dependencia absoluta de los romanos. Estos habían continuado poseyendo los ornamentos que Herodes había guardado en la Antonia, uniendo así sagazmente el carácter profano que él dio a la fortaleza y el caráter sacro que ésta tenía primero. En este sentido la fortaleza Antonia tenía una importancia grande, por guardar algo así como la llave de la máxima autoridad judía.

Ya sólo por esto —dentro de lo cual, no se olvide, late una antigua tradición de importancia en favor de la Antonia— cualquiera se inclinaría *a priori* a poner en la fortaleza la residencia de la máxima autoridad romana, por lo menos la de los tiempos normales. De todas formas una orden de este tipo —que tocaba a las relaciones con la máxima autoridad judía— no se la pudo dar Vitelio más que a la máxima autoridad romana que quedaba en Jerusalén, o sea, al tribuno, lugarteniente del Procurador. Y si esta máxima autoridad era el φρούραρχος, la residencia del tribuno era evidentemente la fortaleza.

La conclusión, como decíamos, tiene gran importancia en nuestra cuestión. Ante todo aparece en ella que la Antonia no era sólo un «cuartel», sino algo más. En ella el tribuno interroga a San Pablo. En ella intenta flagelarle (62). Servía también, por tanto, de lugar judicial, de lugar de castigo, exactamente como en el juicio de Jesús.

Pero lo más importante —ya lo hemos subrayado— es que el tribuno era la máxima autoridad romana en Jerusalén y, por tanto, su residencia era simplemente la «residencia de la autoridad» en las situaciones ordinarias. No parece que se puede creer que el tribuno residiera en la Antonia «para no ocupar los departamentos del Procurador (en el Palacio de Herodes), que podía llegar de un momento

---

(61) *Antigüedades Judías* (Ant), XV, 11, 4; XVIII, 4, 3.
(62) *Act.* 22, 24.

a otro» (63). La utilidad proverbial de los romanos no debía de fijarse en razones de este tipo. El motivo único era simplemente la principal situación estratégica de la fortaleza. Si se quiere atender a esta dficultad, se puede observar que la Antonia era lo suficientemente grande para que el tribuno no se viera obligado a ocupar los departamentos reservados al Procurador.

Abel continúa diciendo que la presencia del tribuno en la Antonia ahorraba el Procurador residir allí, contentándose con residir en el Palacio de Herodes, donde podía encontrar mayor confort y podía estar más libre de las intrigas de los judíos. Pero esta razón, llevada lógicamente hasta sus últimas consecuencias, ahorraba al Procurador simplemente el subir a Jerusalén, pues ya estaba allí el tribuno.

Estas observaciones no nacen de un afán puramente crítico, sino que intentan justamente poner de relieve la importancia de la Antonia a los ojos de los romanos. Si en circuntsancias de fiestas, por la aglomeración de gente en el templo, esta importancia crecía extraordinariamente, no es aventurado suponer que el Procurador escogiera esta residencia para obtener cómodamente los fines que le traían a Jerusalén.

De lo dicho se puede sacar una conclusión de mayor envergadura. El tribuno ejercía ordinariamente las funciones del Procurador. La Antonia —su residencia— era así la sede de la autoridad romana, en la cual ejercía no solamente las funciones militares (a esta conclusión solamente llega Kraeling en el lugar citado, que pone en la Antonia sólo el cuartel general, el «pretorio» militar), sino también las civiles y judiciales, pues es natural que todos los asuntos pasaran por sus manos, al menos en primera instancia, como hemos visto en el caso de San Pablo. En una palabra, la Antonia era, para los ciudadanos de Jerusalén, el edificio de la autoridad romana, en el cual ellos trataban todos sus asuntos; era, empleando el término romano, el «pretorio» de Jerusalén. Esta afirmación depende del sentido que esta palabra tenía en el mundo romano.

---

(63) Así F. M. ABEL: *Jérusalem Nouvelle*, p. 570.

4) «*Pretorio*», *según el uso romano*

El origen del término (64) es esencialmente militar y nace en los campamentos movibles (*castra aestiva*), en los que el «pretorio» era la tienda del general en Jefe (*Praetor*, «*prae-itor*»). En los campamentos fijos o cuarteles (*castra stativa*) la cosa no está tan clara. Estos campamentos, construidos en gran número, sobre todo en los puestos de frontera —*limes*—, solían constar esencialmente de tres partes: una entrada monumental, un primer atrio rodeado de cámaras o celdas, que era, según parece el *armamentarium* (almacén de municiones), y un segundo atrio en el fondo del cual estaba la «capilla» donde se guardaban y se veneraban las insignias (*signa*) del ejército.

La residencia del Pretor, que en los campamentos movibles estaba situada en el centro, sobre la *via principalis*, y que constituía no sólo su residencia, sino también su cuartel general, en los campamentos fijos estaba situada, separadamente, detrás del (o de los) cuartel general.

El conjunto que componían la residencia del Pretor y una serie de habitaciones situadas detrás y alrededor, por corresponder a lo que en los campamentos movibles era el pretorio, se suele llamar corrientemente «pretorio», ya se trate de un campamento legionario o de un pequeño fortín, por ejemplo en los *limes* del Rhin o del Danubio. Algunos sabios se oponen a este nombre. Se niegan a admitir el título de «pretorio» a construcciones donde el general no moraba (65).

De todas formas, lo cierto es que, si bien la documentación con respecto a los campamentos fijos es mucho menor que la que tenemos de los campamentos movibles, en campamentos fijos se han encontrado tres inscripciones de la palabra «pretorio» (66). Sólo queda

---

(64) Véase sobre toda esta cuestión los artículos *Praetorium* (R. Cagnat); *Castra* (E. Saglio); *Tribunal* (V. Chapot) del «Dictionnaire des antiquités grecques et romaines» de Daremberg-Saglio, IV, 640-642; I, 940-959; y V, 412-418 respectivamente.

(65) Von Domaszewski (*Neue Heidelber Jahrbücher*, IX, p. 145) prefiere designar estas construcciones distintas de la del general o comandante con el nombre de *Principia*.

(66) En Bretaña, en el Rhin y en Mauretania. Véase M. I. Rostovtzeff: *l. c.*, p. 91, nota.

duda sobre qué parte de estos campamentos era designada con este nombre. Rostovtzeff dice que sólo la tienda o residencia del comandante. Comúnmente se incluye también, como hemos dicho, el cuartel general.

De este sentido fundamental se deduce que un campamento fijo (o por lo menos la residencia del comandante en él), ya fuera campamento leginario o un simple fortín, era designado con el nombre de «pretorio». De aquí resulta que el cuartel general de Jerusalén, que, como hemos visto, era la Antonia, o por lo menos la residencia del comandante en él (el tribuno en nuestro caso), podía recibir el nombre de «pretorio». A esta conclusión llega también Kraeling por otro camino.

Del sentido primitivo militar se pasó, ya desde el principio, al sentido civil. Pues el Pretor, que era el jefe de la armada, era designado también como gobernador de provincias (67). Su residencia, que solía ser el palacio real anterior, recibía el título de «pretorio». De aquí este nombre designaba después la residencia de todo gobernador de provincia, aunque fuera de grado inferior a Pretor. Es importante para nuestro estudio constatar que, sobre todo en las provinciales orientales, la palabra «pretorio» se fue alargando y se llegó a emplear para designar las moradas de simples gobernadores locales, o cualquier construcción destinada a albergar, durante sus viajes, al gobernador o a otros funcionarios de cierta importancia. Así, estas construcciones se distinguían de las simples *tabernae*. En fin, se llegó a llamar así a simples moradas particulares, con tal que fueran residencias de cierta categoría, distintas de las simples construcciones de utilidad agrícola (68).

Benoit dice que de aquí no se puede concluir que un mismo gobernador tuviera dos residencias —dos «pretorios»— en una misma ciudad. Al menos no se conoce ningún ejemplo. Es cierto —dice— que Constantino hizo construir en Antioquía dos «pretorios», pero éstos tenían distinta finalidad: eran para dos distintos funcionarios —el *Comes Orientis* y el *Consularis Syriae*—, que, por tanto, debían tener dos residencias diferentes. Pero, «tomado en su sentido pri-

(67) Véase P. BENOIT: *l. c.*, pp. 532-535.
(68) Véase P. BENOIT: *l. c.*, p. 534.

mero de residencia oficial del representante de Roma, el *Praetorium* no puede ser sino único en una misma ciudad» (69).

Tal vez la equivocación de Benoit reside en suponer que el Procurador —Pilato en nuestro caso— no podía residir o administrar justicia más que en su residencia oficial. Y suponer que la palabra «pretorio» no se podía aplicar más que a esta residencia. Esta observación vale en sentido general, o sea, suponiendo que la residencia oficial fuera el Palacio de Herodes. Cuando los Evangelistas dicen que los judíos llevaron a Jesús «al Pretorio», no hacen suponer necesariamente que ésta fuera entonces la residencia *oficial* del Procurador. La objeción de Benoit vale contra Vincent, que supone un «pretorio» equivalente a «tribunal». Se recordamos que esta palabra, sobre todo en el mundo oriental, tenía diversos sentidos, no procede quererla entender necesariamente sólo de uno. Y si no olvidamos que en Jerusalén, además del Palacio de Herodes, estaba la Antonia, que era la residencia del tribuno, no es arriesgado suponer que estos dos edificios se pudieran llamar «pretorio», no en el sentido de que los dos fueran indiferentemente la residencia oficial del Procurador —ésta es una sola de las acepciones de la palabra—, sino con arreglo a los otros sentidos que la palabra tenía.

Kraeling demuestra la posibilidad de la existencia en Jerusalén de un «pretorio militar», aparte del «pretorio civil», que, según él, era el Palacio de Herodes (70). Constata la existencia de pretorios militares —junto al pretorio civil— en diversas ciudades (Alejandría, Dura-Europos, Palmira). Llega a la conclusión de que este pretorio era la Antonia, estudiando el episodio de los Estandartes (*signa*) que Pilato mandó introducir en Jerusalén (71). Sus razones son las siguientes:

1) La autoridad militar romana —el tribuno— estaba en la Antonia cuando el prendimiento de San Pablo.

2) Los textos de F. Josefo, según los cuales en la Antonia había un destacamento permanente de soldados romanos.

3) La situación militarmente estratégica de la Antonia —física, por su posición elevada, y como lo demuestra el hecho de que Tito

---

(69) Véase P. Benoit: *l. c.*, p. 534.

(70) C. H. Kraeling: *l. c.*, p. 278.

(71) *Guerra Judía* (BJ), II, 9, 2-3, § 169-174; *Antigüedades Judías* (Ant.), XVIII, 3, 1.

asaltara la ciudad precisamente por este lado; y moral, por su carácter de vigilancia del templo, en el cual se sintetizaba toda la ciudad.

4) El análisis del episodio de los Estandartes, según el cual: no es verosímil que Pilato, por simple odio a los judíos, como dice Josefo, mandara introducir los Estandartes en la ciudad; alguna otra razón tenía que tener, pues no se iba a buscar tumultos sin motivo. Los Estandartes eran el símbolo del ejército, al cual estaban estrechamente unidos; se los veneraba y se los guardaba religiosamente en un lugar propio en los campamentos. El introducirlos, pues, con las tropas era cosa normal. Lo anormal hubiera sido prohibirlo. No parece verosímil una reacción tan radical en los judíos —hasta tirarse en tierra y ofrecer sus cabezas hasta que fueran cortadas— si los Estandartes se hubieran puesto en otro punto de la ciudad, por ejemplo en el Palacio de Herodes. En cambio, en la Antonia se explica esta reacción, porque allí este culto religioso militar profanaba la veneración de los ornamentos del Sumo Sacerdote que se guardaban allí y, sobre todo, profanaban el culto de Yahvé en el templo, con el cual tan estrechamente unida estaba la Antonia. Esto explica el hecho de que los judíos pidieran insistentemente a Vitelio —que destituyó a Pilato en el año 36, o sea, inmediatamente después de este— la restitución de los ornamentos del Sumo Sacerdote: evidentemente con el fin de que en adelante no fueran de nuevo profanados en la Antonia.

La conclusión de Kraeling, que tiene en su favor todas las probabilidades, es susceptible de corrección y complemento. Supone este autor que la Antonia fuera un «pretorio» exclusivamente militar. Pero, como sabemos, era la sede de la autoridad romana en Jerusalén —el tribuno—, no sólo en su aspecto militar, sino hasta en el aspecto civil y judicial. Y esto, repetimos, en las circunstancias ordinarias, habituales, las más largas, por tanto. Si en el aspecto militar le convenía a la Antonia, según el uso romano, el nombre de «pretorio», también hay que decirlo del aspecto civil y judicial (el tribuno juzgaba allí a San Pablo).

Pues, como hemos dicho, «pretorio» era en el mundo romano la residencia de cualquier gobernador de provincia, aunque fuera de grado inferior a Pretor (Procónsul, Propretor, Procurador o Prefecto), *por el hecho de ser gobernador*. Con arreglo a la extensión misma de la palabra, podemos afirmar que la residencia de la máxima autoridad romana en un lugar determinado, aunque de grado inferior

aún, era también el «pretorio». Esta autoridad era habitualmente en Jerusalén el tribuno, verdadero «gobernador» ordinario de la ciudad. Su residencia era, por tanto, el «pretorio» (en todos los aspectos).

Si el Procurador subía a Jerusalén, y *dato et non concesso* que se alojara en el Palacio de Herodes, su residencia se llamaba también «pretorio», pues esta palabra designaba asimismo cualquier residencia del Procurador, aunque fuera momentánea en sus viajes. A pesar de todo es de suponer que para el ciudadano de Jerusalén el «pretorio» por antonomasia, aquel edificio de la autoridad romana ante el cual él trataba ordinariamente sus asuntos, seguiría siendo el de la autoridad permanente, es decir, el del tribuno. Una visita momentánea del Procurador no sería capaz de cambiar la brújula usual del ciudadano que tendía hacia *el* pretorio (el de todos los días).

Por muchas razones apuntadas, y otras que anotaremos, no se demuestra que el Procurador se alojara en el Palacio de Herodes. Se demuestra más bien lo contrario. Pero, aunque se llegara a demostrar, las observaciones hechas en torno a la Antonia, como «pretorio» ordinario, vendrían a complicar nuestra cuestión hasta hacerla tal vez insoluble (por ahora). Difícilmente podría ser refutada la tesis de la Antonia. Pues a la probabilidad de que el Procurador se encontrara en visita de inspección en la Fortaleza, se añade el que, cuando los Evangelistas narran que los judíos llevaron a Jesús ante la presencia de Pilato —a la Antonia en la hipótesis—, pudieran decir con todo derecho al «pretorio», y esto sin recurrir a la suposición inadmisible de que «pretorio» fuera igual a «tribunal» (así Vincent).

No es argumento en contra el que los Evangelistas empleen esta palabra con artículo, que parece indicar que no había más que un pretorio. El artículo griego sólo designa determinación concreta, no determinación exclusiva. La determinación exclusiva tendría que partir de la suposición de que esta palabra no designaba más que la residencia oficial del Procurador. Pero esta suposición, como hemos visto, es equivocada. Si vale la comparación, por lo menos para ilustrar, al decir hoy, por ejemplo, que han llevado a alguier *al* juzgado o *al* cuartel (con artículo), no supone que haya en el lugar un solo juzgado o un solo cuartel. Y la comparación puede valer, porque la palabra «pretorio» era, sobre todo en el ambiente oriental, un término bastante general.

5) *Textos de Flavio y Filón*

Ya hemos apuntado la importancia de estos textos en nuestra cuestión. En ellos se funda en gran parte la tesis del Palacio de Herodes. Y aun los defensores de la Antonia admiten su valor, teniendo que recurrir por eso a la «presencia momentánea» de Pilato en la Fortaleza.

Esta suposición, que da *a priori* la impresión de ser un subterfugio, viene prácticamente a destituir de todo valor a los mismos textos. En efecto, la razón de la «presencia momentánea» era el vigilar de cerca a la multitud, particularmente en los días de fiesta. Ahora bien, lo que vale para un caso, por la misma razón vale para todos. Como el Procurador subía a Jerusalén preferentemente en los días de fiesta, esta razón exige que se instalara momentáneamente en la Antonia. Pero, como lo momentáneo era precisamente su estancia en la ciudad, esta «presencia momentánea» se ha convertido en «presencia habitual». En una palabra, prácticamente se niega el valor de los mismos textos. Por eso los hemos examinado despacio, para ver si en realidad exigen la residencia oficial del Procurador en el Palacio de Herodes, o si más bien esta razón, que lleva lógicamente y con bastante fuerza a la presencia habitual en la Antonia, tiene valor aún delante de los textos o incluso es apoyada por ellos (72).

Generalmente se aducían sólo dos textos: el episodio de Floro, narrado por Josefo, y el texto de Filón (ya Kreyenbühl, van Bebber, Abel, Rostovzeff, etc.). Benoit añade algunos más, hasta cinco en total. Los examinaremos uno por uno.

(I) BJ II, 3, 1-4, § 39-54; Ant. XVII, 10, 2-3, § 254-268.—En el año 4 a. C., por afluencia de la multitud en la fiesta de Pentecostés surge un tumulto en la ciudad, contra el cual debe combatir el Procurador Sabino. Tres puntos de la ciudad están en manos de los rebeldes: el hipódromo, el muro norte del templo y las cercanías del

(72) Sor MARIE ALINE DE SION sigue reconociendo la fuerza que habitualmente se da a estos textos; cfr. *l. c.*, pp. 210-216. Esto es lo que pretendemos criticar.

Palacio de Herodes. Ahora bien, según Benoit, es en este palacio donde reside Sabino y donde es asediado hasta ser liberado por el legado Quintilio Varo.

(a) *Contexto.*—Este episodio sucede en el primer año del reinado de Arquelao, cuando la Judea todavía no es provincia romana. Arquelao, después de haber sofocado un tumulto en Jerusalén, en el que quedaron muertos 3.000 judíos en los atrios del templo (73), sale con dirección a Roma. En Cesarea se encuentra con Sabino, que había venido a Judea a toda prisa para poner a buen recaudo la fortuna de Herodes. Pero el legado de Siria, Quintilio Varo, que llega entonces, le impide seguir su misión. Para dar gusto a Varo, Sabino no ocupa todas las fortalezas de la Judea ni los tesoros. Permite a Arquelao conservarlos hasta que el Emperador haya tomado una decisión al respecto, y, hecha esta promesa, se queda en Cesarea. Sin embargo, una vez embarcado Arquelao con rumbo a Roma, y una vez que Varo parte para Antioquía, Sabino se presenta en Jerusalén y se apodera del Palacio real.

Sin gran esfuerzo se puede entrever la razón por la que Sabino *se apodera* (παραλαμβάνει, no αὐλίζεται) del Palacio real: razón sicológica, que, por tanto no vale más que para estas circunstancias. Sobre Sabino pesaba la prohibición de Varo, y la promesa hecha a Arquelao. A pesar de todo, Sabino sube a Jerusalén impulsado más que nada por la avaricia, como nos atestigua Josefo. Era un reino con sus tesoros, que estaba en estos momentos sin rey; amplios tesoros acumulados por Herodes, que a su muerte quedaban poco guardados y pocos seguros, como lo demuestra el hecho de que Arquelao tiene que partir para Roma para ponerse a las órdenes del Emperador. Es natural que un romano, para dar más sensación de poder en un golpe de gracia —estaba apoyado por las fuerzas que Varo había dejado en Jerusalén—, se apodere ante todo del palacio que el rey acaba de dejar y donde hay posibilidad de encontrar botín.

Que el objeto de Sabino era enriquecerse rápidamente, es claro. Para eso, se apodera ante todo del palacio, como en plan de un «nuevo rey», desde donde poder desparramar con más impunidad su avaricia. Después hace, por medio de su gente, demasiadas inquisiciones sobre las riquezas reales y de los nobles, naturalmente con el mis-

(73) *Antigüedades Judías* (Ant.), XVII, 9, 3

mo fin. Y esto es precisamente lo que suscita la rebelión. Llegada la fiesta de Pentecostés confluye gran multitud a Jerusalén, más que nada por desdeño contra Sabino, como dice Josefo. Y Sabino, en sus planes de rapiña, se ve sorprendido en su «morada real» por el asedio de los judíos. Allí es liberado por Varo, cuyo auxilio había pedido. Sabino se escapa después, y ni siquiera se atreve a presentarse a Varo: prueba de que no había sido muy limpio su proceder.

(*d*) Este hecho sucede antes que la Judea sea hecha provincia romana, y por tanto, teniendo además en cuenta la razón sicológica que tiene Sabino para apoderarse del Palacio, no es apto para sentar precedente sobre la residencia de los Procuradores romanos.

(*c*) Las circunstancias no son normales, sino excepcionales. No se trata de vigilar a la multitud reunida en el templo para cumplir sus prácticas religiosas en ocasiones normales. La multitud se congrega —y aprovecha para esto la oportunidad de la fiesta de Pentecostés— ya en plan de tumulto, por los abusos anteriores de Sabino. Y el tumulto abarca toda la ciudad, los tres puntos más importantes de la cual son en seguida ocupados por los rebeldes.

(*d*) En fin, los rebeldes, que estaban situados en el muro norte del templo, ocuparían o cercarían la Antonia, teniendo en cuenta que en el primer año de Arquelao, y sin ser la Judea provincia romana, probablemente la Antonia no sería todavía el cuartel de las fuerzas romanas.

Todas estas razones juntas hacen concluir que este texto no tiene valor como argumento para establecer en el Palacio de Herodes *la residencia oficial de los Procuradores romanos en circunstancias normales*.

(II) BJ, II, 9, 4, § 175-177; Ant. XVIII, 2, 2, § 60-62.—Tumulto suscitado en Jerusalén contra Pilato, por haber éste construído un acueducto a expensas del tesoro del templo. Parece ser durante la Pascua. No dice Josefo dónde se encontraba Pilato. Benoit deduce que en el Palacio de Herodes, «porque es desde lo alto de su tribunal (βῆμα), desde donde recibe a la multitud y lanza contra ella a sus soldados en traje civil». Para corroborar esta suposición remite Benoit al texto de Floro, en el que también aparece el tribunal. Al analizar más adelante este episodio, veremos cómo la deducción de Benoit es gratuita.

(III) BJ II, 12, 1, § 223-227; Ant. XX, 5, 3. § 104-110. — Es en la fiesta de la Pascua, siendo Procurador Ventidio Cumano (48-52 P. C.). La cohorte de la Antonia hace guardia, como siempre, en los pórticos del templo. Un soldado, con un gesto indecente, afrenta al pueblo, y éste se amotina. Cumano, advertido, se presenta en el lugar y trata de calmar al tumulto. No lográndolo, manda a todas las tropas tomar las armas y presentarse en la Antonia para reforzar el destacamento de ésta. Es, pues, según Benoit, su guardia la que hace venir del Palacio de Herodes, y todo hace pensar que él mismo se encontraba en este palacio antes de ser avisado. Nada supone tampoco que residiera en la Antonia en este caso (como admite Abel).

Sin embargo, parece bastante claro que Cumano se encontraba en la Antonia. Examinaremos todo el pasaje, según los dos textos de Josefo.

(*a*) Según Antigüedades Judías: «Algunos más atrevidos insultaban a Cumano, alegando que había sido él el que había puesto allí (intencionadamente) a aquel soldado» (el que hizo el gesto). «Y Cumano, oyéndolo él mismo, se irita sobremanera por estos insultos» (Κούμανὸς δ'ἀκούσας καὶ αὐτὸς, οὐ μετρίως ἐρεθίζεται πρὸς τὰς βλασφημίας). Ἀκούσας puede significar «enterándose de ello» (por algún aviso que le llegaría, si estaba en el Palacio de Herodes). Pero lo más lógico es que lo oyera él mismo (así subraya Josefo: «oyéndolo él mismo», καὶ αὐτὸς), desde su residencia de la Antonia, se entiende, hasta la cual podía llegar el rumor del griterío. Además, el hecho de que muchos insultaran a Cumano precisamente hace pensar que él se encontraba cerca desde donde lo podía escuchar.

Cumano se presenta en el lugar y trata de calmar el tumulto. No consiguiéndolo, «ordena a todas las tropas tomar las armas y venir a la Antonia, que, como hemos dicho ya, era la fortaleza situada sobre el templo». Cumano, para hacer venir a las tropas, se encontraba ya en el lugar. Benoit supone que había venido desde el Palacio de Herodes, y que las tropas que hace venir eran su guardia personal. Parece ésto una suposición contraria a la interpretación obvia del texto de Josefo.

(*b*) Según Guerra Judía: si quedara alguna duda todavía, este texto parece que las disipa. «La turba gritaba que Cumano castigase al soldado». Como hemos dicho, esto también hace suponer que

Cumano se encontraba cerca. «Y Cumano, temiendo que todo el pueblo hiciera ímpetu contra él, hace venir a más soldados» (καὶ Κούμανὸς, δείσας μὴ τοῦ λαοῦ παντὸς ἐπ'αὐτὸν ὁρμὴ γένοιτο, πλείους ὁπλίτας μεταπέμπεται) Cumano, pues, teme que el pueblo haga ímpetu *contra él* y manda a buscar un refuerzo. Por tanto él se encontraba en la Antonia. Querer suponer que el temor a este ímpetu *contra él* y el mandar a buscar refuerzos sucede después que Cumano llegó del Palacio de Herodes parece violentar el texto, que nos dice que Cumano, temiendo por la insuficiencia de las fuerzas, manda a buscar más. Evidentemente si Cumano hubiera venido del Palacio de Herodes —no a inspeccionar, sino a calmar un gran tumulto—, *no hubiera venido solo*, sino que se hubiera hecho escoltar de un buen contingente de soldados. Si los manda a buscar es porque él se encontraba en la Antonia. En este caso es muy dudoso que mande a buscar su «guardia personal». Se trata simplemente de las fuerzas que, según Josefo, había también en el Palacio de Herodes.

Este texto, que prueba, con bastante claridad, que Cumano residía en la Antonia, tiene una importancia extraordinaria en nuestra cuestión. Se trata de la fiesta de la Pascua, como en el episodio de Jesús. La situación es *normal*, pues el tumulto estalla cuando Cumano está en la Antonia cumpliendo su misión de vigilar a la multitud. Y el tumulto se produce sólo en el templo, como era lo corriente.

Siendo la situación normal, es lógico sacar una conclusión que valga para las demás situaciones normales. Ya dijimos en el episodio primero (a) —que es hasta ahora el único que podía decir algo— que precisamente el que las circunstancias sean anormales le quita casi todo el valor para sacar una conclusión que valga para la residencia *normal* del Procurador.

(IV) BJ II, 14, 6-9; 15, 1-6, § 293-330. — Episodio del Procurador Gessio Floro (64-66 P. C.). Como queda dicho, este es uno de los textos que suelen aducir todos los autores. En realidad, su información sería riquísima para los defensores del Palacio de Herodes, pues, además de decirnos que Floro se instaló aquí, consta que delante del palacio había una plaza en la que se congregó la multitud; consta que el Procurador aderezó su tribunal delante del Palacio y se sentó ante la multitud. Desde allí mandó saquear la llamada «Plaza de arriba» y hasta flagelar a los culpables. Elemen-

tos todos de admirable coincidencia con el juicio de Nuestro Señor (74).

Nos detendremos especialmente en este texto para ver si en realidad se puede probar que el Palacio de Herodes era la residencia *normal* de los Procuradores, que es lo que se trata de demostrar.

Floro, cuyo carácter describe Josefo como el más criminal y avaro de todos los Procuradores romanos, suscita él mismo una guerra, para dedicarse, en medio del río revuelto, más impunemente a sus rapiñas. Dirige sus campañas por Judea y Samaria. Los judíos de Jerusalén se indignan por sus saqueos. Y cuando Floro manda coger 17 talentos del tesoro sagrado, bajo el pretexto de que lo manda el César, la ciudad entera se amotina. «Y corriendo en masa al templo invocaba con agudos gritos el nombre del César y suplicaba que los librase de la tiranía de Floro. Además, algunos de los sublevados lanzaban contra Floro insultos vituperosísimos» y hacían gestos de desprecio contra él.

Floro sube a Jerusalén. Salen a recibirle, pero él no los cree. «Floro entonces se aposenta en el palacio, y al día siguiente, después de levantar un tribunal delante de él, se sienta y acercándose los Sumos sacerdotes con los ancianos y los más insignes de la ciudad, se presentaron delante de su tribunal» (Φλῶρος δὲ τότε μὲν ἐν τοῖς βασιλείοις αὐλίζεται, τῇ δ' ὑστεραίᾳ βῆμα πρὸ αὐτῶν θέμενος καθέζεται, και...). Los sacerdotes se disculpan. Floro se enfurece más y manda saquear la «Plaza de arriba». Al día siguiente, la multitud afluyó a (ésta) «Plaza de arriba» y con agudos gritos empezó a lamentarse de los muertos; pero aún más frecuentes eran los gritos de imprecación contra Floro.

Los sacerdotes logran acallarlos. Floro, que desea precisamente el tumulto para ocultar sus rapiñas, inventa otra estratagema: les manda que reciban a los soldados que vienen de Cesarea, al mismo tiempo que manda, en secreto, órdenes a los soldados de que no les hagan caso y les maltraten. Así sucede. Los soldados entran en Jerusalén, «y avanzaban en escuadrón golpeando a cuantos encontraban, y hacían retroceder a la multitud a través del Bezetha, esforzándose por avanzar y apoderarse tanto del templo como de la Antonia;

(74) Sor Marie Aline de Sion (*l. c.*, pp. 235-237) descubre más diferencias que semejanzas topográficas entre este episodio y las escenas de la Pasión.

con el mismo fin también Floro sacó fuera del Palacio a los hombres que tenía y luchó por alcanzar la fortaleza».

En vano. Los judíos tiran piedras desde lo alto. Los soldados se retiran al campamento próximo al Palacio. «Los sediciosos, sin embargo, temiendo que Floro, viniendo de nuevo a la carga, se apoderase del templo a través de la Antonia, subieron rápidamente arriba y cortaron los pórticos que unen el templo con la Antonia». «Esto bastó para frustrar la avaricia de Floro, pues él, en efecto, iba por los tesoros del templo, y por esto trataba de llegar hasta la Antonia». Floro entonces se retira de la ciudad, dejando una cohorte como guarnición; una de las que él había traído, porque el pueblo se lo pidió, ya que tenía mucho odio a la que había combatido.

(*a*) Ante todo, las circunstancias de este episodio no son normales, sino excepcionales. El Procurador no llega a Jerusalén como en uno de sus acostumbrados viajes a cumplir su ministerio ordinario en el lugar de siempre, sino que entra cuando la ciudad está ya amotinada y precisamente para sofocar el motín, o más bien para aprovecharse de la ocasión turbulenta y dedicarse con más libertad a sus saqueos. La ocasión no es de fiesta. Ahora bien, lo que ocurre en circunstancias anormales no puede ser exponente de lo que era la ley o costumbre ordinaria.

(*b*) Parece que está fuera de duda que Floro se instaló en el Palacio de Herodes *porque no pudo instalarse en la Antonia*. Dice Ricciotti: «A través de este barrio (el Bezetha), viniendo del norte, se pasaba para alcanzar la Antonia que estaba unida con el templo. Pero Floro se dirigía a la Antonia, no ya para apoderarse de ella, ya que en ella residía constantemente una defensa romana, sino más bien para unirse con esta defensa y así dominar más fácilmente el templo y el resto de la ciudad (75).

Sin embargo, creemos que, según el texto por lo menos, esto no está muy claro. Los soldados que entran en Jerusalén se abren camino a través del Bezetha con el fin de apoderarse «tanto del templo como de la Antonia» (κρατήσαι τοῦ τε ἱεροῦ καὶ τῆς Ἀντωνίας). Esto hace pensar que *tanto el templo como la Antonia* estaban en poder de los judíos, o por lo menos no en poder de los romanos.

---

(75) G. Ricciotti, traducción italiana de las obra de Flavio Josefo (Turín, 1937), II, p. 298, nota.

Floro también se esfuerza por alcanzar la Antonia. Esto normalmente hace pensar lo mismo. Por otra parte, si la Antonia estaba ya ocupada, militarmente hubiera sido más práctico atacar a los judíos por otro lado o coparlos entre los que estaban en la Antonia y los que trataban de alcanzarla. Ahora bien, los judíos lanzan piedras desde lo alto de las casas, sin que nadie les moleste por detrás. Y Floro podía haberse apoderado de los tesoros del templo por medio de los hombres que tenía en la Antonia, pues esto era lo que intentaba.

Si concedemos que la Antonia estaba ocupada por su guarnición habitual, hemos de concluir entonces que el acceso a ella esaba cortado por los judíos, tanto para Floro como para los soldados. En cualquiera de los casos aparece claro que lo único que intentaba floro era intalarse en la Antonia, como nos lo dice expresamente Josefo, y como se deduce del objeto de su correrías, que era únicamente apoderarse de los tesoros del templo. Cuando los judíos le cierran la última puerta para obtener su intento, cortando ellos los pórticos que unían el templo con la Antonia, es cuando Floro desiste y se retira de la ciudad!

Luego Floro se instaló en el Palacio de Herodes porque no pudo instalarse en la Antonia.

(*c*) Teniendo en cuenta esto, se explica todo lo demás, y el texto de Josefo adquiere mayor inteligencia. «Floro entonces (Φλῶρος δὲ τότε μὲν), se aposenta en el Palacio; y al día siguiente (τῇ δ'ὑστεραίᾳ), levantando un tribunal delante de él, se sienta...» (βῆμα πρὸ αὐτῶν θέμενος καθέζεται). Esta contraposición entre el «entonces» y «al día siguiente» (μὲν-δὲ) resulta sospechosa; y hace sospechar más aún el adverbio τότε. Bien puede ser que se trate de una simple contraposición literaria sin más implicaciones. Pero τότε ¿no indica en la mente de Josefo una stuación insólita (insólita en el sentido de encontrarse allí en plan de juez y en plan de levantar al día siguiente el tribunal)? ¿No puede significar «por el momento», «en aquel momento» «en aquella ocasión»? La interpretación parece muy verosímil y está apoyada además por la conclusión sacada en (b).

Floro coloca un tribunal delante del Palacio. Βῆμα no tiene artículo. Casi en todos los textos en que aparece este término (en el Nuevo Testamento), se construye con artículo: en expresión técnica «sedere pro tribunali», con artículo: Mt. 27, 19; Act. 12, 21; 25, 6. 17; fuera de esta expresión técnica, siempre con artículo:

Act. 18, 12. 16; 25, 10; Rm. 14, 10; II Cor. 5, 10. Sólo en el texto de nuestro problema (Jn. 19, 13) carece de artículo. Se puede explicar esto por tratarse de la expresión técnica «sedere pro tribunali» (aunque en los otros ejemplos de expresión técnica tiene siempre artículo). De todas formas, en el texto de Josefo está construído con θέμενος, «habiendo colocado». La traducción normal de la frase parece ser «habiendo colocado *un* tribunal». El empleo expreso del verbo es elocuente. En otros casos, el hecho de «colocar» no se menciona, ni hace falta que se mencione, puesto que ya se sabe o se conoce por el uso habitual —o si es fijo el tribunal, no es preciso «colocarlo»—, sino que basta con decir «sentado pro tribunali» —ante *el* tribunal conocido y ordinario, se entiende—. Esta adición y descripción tan concreta sugiere la idea de que Josefo intenta advertir al lector de la novedad del caso, oponiendo intencionadamente este tribunal que se coloca (bien puede llamarse «tribunal de circunstancia») con el otro tribunal ya conocido y habitual y probablemente fijo. Es decir, precisamente la descripción minuciosa tal y como la presenta el autor judío hace pensar más bien que el caso es nuevo, y como tal requiere una explicación más detallada para que el lector se dé cuenta.

Sea cual fuere el valor de esta observación, lo que sí es cierto es que Floro *coloca* un tribunal para sentarse después en él; o sea que delante del Palacio no había un tribunal (o tribuna) fijo, como quiere suponer Benoit; «yo creo no menos probable la existencia de una tribuna fija (βῆμα), donde el Gobernador, y antes de él el Soberano judío, pudiera aderezar su trono, tratar con la multitud, y administrar la justicia» (76).

Esta conclusión de la no existencia de este tribunal fijo es de gran importancia para demostrar cómo la deducción en el episodio de Pilato (véase supra II), de que Pilato se encontraba en el Palacio de Herodes «porque es de lo alto de su tribunal (βῆμα) de donde recibe a la multitud», es totalmente gratuita. Y si la observación hecha tiene algún valor, puede ocurrir incluso que el texto de Josefo en el episodio de Pilato (la multitud rodeó su tribunal —τὸ βῆμα—, que parece indicar, sin más detalle, su tribunal ordinario y hasta fijo), en contraposición con el episodio de Floro (en el

(76) *L. c.*, p. 542.

que *coloca un* tribunal), exija que el tribunal de Pilato se encontrara en otro lado (es decir en la Antonia).

(*d*) Queda un detalle que parece insinuar que la residencia habitual de los Procuradores era la Antonia.

Cuando Floro dirige sus campañas y sus saqueos por Samaria, y cuando manda sacar 17 talentos del tesoro del templo, la multitud se amotina en Jerusalén, «y corriendo en masa al templo invocaba con agudos gritos el nombre del César, y suplicaba que les librara de la tiranía de Floro. Además algunos de los sublevados lanzaban insultos vituperosísimos contra Floro» y le despreciaban con sus gestos plásticos.

Bien puede ocurrir que el hecho de subir la multitud al templo en señal de protesta se pueda explicar simplemente por una costumbre tradicional, lógica en su espíritu oriental, de congregarse simbólicamente en el lugar en que mejor se plasmaba el espíritu religioso nacional: el templo, puesto que se trata de una protesta del pueblo por la tiránica subyugación de un extranjero. Pero en esta suposición sería inexplicable el hecho de que aclamen al César y no a su Dios precisamente. Y sobre todo, el que lancen insultos contra Floro y hasta gestos plásticos de sumo desprecio, como si Floro estuviera presente, o como deseando que lo estuviera para que el insulto y los gestos fueran más eficaces. Esto obliga a pensar que la multitud se congregó en el templo no sólo ni preciamente —aunque también— por ser el templo, sino también por presentarse en su manifestación ante la residencia oficial del Procurador. Algo parecido ocurrió en el episodio de Cumano (véase supra III). Y algo semejante ocurre también en nuestros días, cuando en los tumultos populares la multiud se congrega delante de algún edificio oficial en señal de protesta (aunque la protesta sea simbólica, por ejemplo en domingo, cuando el edificio está cerrado).

Esta sugerencia cobra aún más valor por el contraste con lo que sucede después. Cuando Floro *está ya en Jerusalén* (¿accidentalmente? en el Palacio de Herodes), la multitud no se congrega ya en el templo, sino delante del Palacio, haciendo allí lo mismo que había hecho en el templo: gritar e insultar a Floro. Es un detalle que parece indicar que lo que hacen delante de Floro (en persona, realmente, ahora) equivale a lo que hicieron primero (simbólicamente entonces); o sea que la residencia oficial del Procurador era

la Antonia, y que esta residencia del Palacio de Herodes no es más que accidental.

En resumen: este texto de Josefo, que ciertamente es muy rico en detalles sobre el Palacio de Herodes (la plaza, etc.), examinado atentamente, no vale en nuestra cuestión para probar la tesis de la residencia *oficial* del Procurador en el Palacio de Herodes. Y puede incluso prestarse —esa es nuestra opinión, como hemos demostrado— a una interpretación totalmente contraria. No nos deben ofuscar tampoco los detalles que proporciona el texto, porque son totalmente normales. La existencia de la plaza había que suponerla ya sin que el texto nos lo dijera. El colocar el tribunal delante del palacio no es más que la forma ordinaria que administrar justicia. Asimismo, la flagelación, que solía hacerse siempre en público.

(V) Ant. XX, 1, 1. — Este texto se refiere a la reintegración —reclamada por el Procurador Cuspio Fado (44-46 p. C.)— de los ornamentos del Sumo Sacerdote a la Antonia, donde habían estado ya antes en poder de los romanos. Benoit (77) niega que este texto pueda valer para demostrar la residencia del Procurador en la Antonia. Se explica —según él— por el antecedente histórico anterior al mandato romano, antecedente que Josefo describe (78): el origen está en que Hircano, que tenía el sumo poder civil y religioso, guardó los ornamentos de su función sagrada en el palacio (Baris) junto al templo. Herodes siguió guardándolos allí, y los romanos después de él.

De todas formas, el texto es una confirmación más de que el Procurador se encontraba entonces en la Antonia. En efecto, al reclamar los ornamentos, «manda a buscar a los sacerdotes y a los grandes de Jerusalén» (ὃς δὲ καὶ τότε μεταπεμψάμενος τοὺς ἀρχιερεῖς), y los invita a depositar en la Antonia los ornamentos. Μεταπέμπειν indica siempre «mandar a buscar» o «hacer venir», lo cual exige que el Procurador estuviera entonces en la Antonia; cosa muy lógica, por otra parte, para plasmar su autoridad (¡la autoridad romana!) en la misma residencia donde debían ser depositados los ornamentos en poder de los romanos, o sea, bajo la autoridad romana repre-

(77) *L. c.*, p. 540, nota.
(78) *Antigüedades Judías* (Ant), XVIII, 4, 3.

sentada por él. Pues ya hemos dicho cómo el que la Antonia fuera la sede de los ornamentos de la máxima autoridad religiosa judía era un gran argumento para situar en ella la sede de la máxima autoridad romana (por lo menos ordinariamente la del tribuno, y extraordinariamente la del Procurador).

Suele añadirse el texto de San Lucas (13,1): «Se presentaron también algunos en este mismo tiempo, hablándole a Jesús de los Galileos, cuya sangre mezcló Pilatos con sus sacrificios». Episodio oscuro, identificado por unos con el del acueducto, por otros con el de las insignias. Sea como sea, ha debido de ser en circunstancias de fiesta, por lo que sugieren los «sacrificios». «Y nada indica que el Procurador se encontrara entonces en la Antonia» (79). Pero tampoco hay ningún indicio de que se encontrara en el Palacio de Herodes. Aunque es más cómodo suponer que estaba en la Antonia, por hallarse allí más cerca de los sacrificios, con todo es mejor decir que este texto no apoya especialmente ninguna de las dos sentencias (80).

Podemos ya resumir lo que se deduce de todos estos textos (de los de Josefo). Afirma Benoit que en ningún episodio se dice que el Procurador residiera en la Antonia (81). Esto no es del todo cierto. Aunque no se diga expresamente, parece claro —a menos que se violente el texto— que en dos de ellos —(III) y (V)— el Procurador residía en la Antonia. De los otros textos, sólo en dos —(I) y (IV)— se dice que el Procurador estaba en el Palacio de Herodes. Por lo que hace a número están, pues, ambos edificios en igualdad de circunstancias.

Recordemos además que estos últimos se refieren a circunstancias anormales, mientras que los otros dos, sobre todo el (III), suceden en circunstancias normales. Como hemos dicho, debemos añadir a estos dos el episodio número II. Como lo que se trata de demostrar es dónde estaba la residencia del Procurador en circunstancias normales, es decir, cuando subía a Jerusalén a cumplir su mi-

(79) P. Benoit: *l. c.*, p. 539.

(80) Sor Marie Aline de Sion (*l. c.*, pp. 212-213) se empeña aún en deducir de él la residencia en la Antonia.

(81) *L. c.*, p. 540.

nisterio —que era sobre todo vigilar de cerca a la multitud en los días de fiesta—, parece de toda justicia que para ésto hay que destituir de gran valor a los episodios (I) y (IV), y darle una importancia grande a los otros dos (o tres), sobre todo al (III), que sucede precisamente en la Pascua.

En una palabra, los textos de Josefo, si prueban algo, prueban desde luego que la residencia *oficial* del Procurador en circunstancias normales era la Antonia.

* * *

El texto de Filón merece capítulo aparte (82). Es sin duda el más formal en favor de la tesis del palacio de Herodes. Y, como hemos dicho, es, con el de Floro narrado por Josefo, el que aducen generalmente todos los defensores de esta teoría.

Filón, que pone este episodio como si fuera una carta de Agripa, trata de convencer al Emperador Gayo Calígula para que retire la orden de que los judíos le adoren como dios, y en particular la orden de colocar una estatua suya en el *Sancta Sanctorum* del templo de Jerusalén. Para ésto le recuerda el ejemplo del Emperador Tiberio, su antepasado, en una ocasión parecida, pero de mucha menor gravedad.

Pilato —dice Filón— había sido nombrado Gobernador de Judea. Este, más que por honrar a Tiberio, por ultrajar al pueblo, manda colgar en el palacio de Herodes, en la ciudad santa (ἀνατίθησιν ἐν τοῖς κατὰ τὴν ἱερόπολιν Ἡρῴδου βασιλείοις) escudos dorados sin imagen alguna ni ninguna otra cosa prohibida (para los judíos), sino sólo con el anágrafe del emperador. La ciudad se amotina. Los cuatro hijos de Herodes, con los jefes de la ciudad, insisten ante Pilato para que quite aquellos escudos y no ultraje las antiguas costumbres de la ciudad. Ante la resistencia de éste, escriben a Tiberio, el cual manda al punto quitarlos y colocarlos en el templo de Augusto en Cesarea.

Así se veló por la honra del emperador y por las antiguas costumbres de la ciudad. Y eso que —prosigue Filón— eran escudos en los cuales no se representaba ninguna imagen; más ahora es una colosal estatua. Y entonces se colocó «en casa de los Procuradores»

(82) FILÓN ALEJANDRINO: *Legatio ad Gaium*, XXXVIII, 299-305 (ed. COHN-WENDLAND [Berlín, 1915], VI, pp. 210 s.).

(ἐν οἰκίᾳ τῶν ἐπιτρόπων), pero ahora se quiere colocar la estatua en el Santo de los Santos del Templo, donde sólo puede entrar una vez al año el Sumo Sacerdote, y donde los que entran tienen pena de muerte.

Este texto tiene la importancia de identificar el «palacio de Herodes» con la «casa de los Procuradores». Así, a simple vista, decide la cuestión. Pero, en el examen atento, sugiere bastantes dudas, que por lo menos le quitan gran importancia de la que se le quiere dar.

(*a*) Ante todo, ya a *priori* se puede dudar de que una frase *aislada* del *filósofo alejandrino* venga a decidir lo que *varios* textos del *historiador judío*, que habla con frecuencia de los Procuradores romanos, no deciden, o que incluso venga a contradecir lo que parece deducirse de los textos de éste.

(*b*) Son bastantes los autores que dudan de la historicidad de este texto (83). Ya Abel (84) delata la parcialidad de Filón en el juicio deprimente de Pilato. La dureza de este Procurador no inclinado a dar gusto a los caprichos judíos explica las injurias del filósofo alejandrino, que han servido de trama para el juicio equivocado sobre Pilato hasta nuestros días.

Lattey identifica el episodio de Filón con el narrado por Josefo de las insignias militares que Pilato mandó introducir de noche en Jerusalén (85). La razón es ésta: es difícil creer que los escudos no tuvieran más que una inscripción, sin ninguna representación prohibida, como el mismo Filón dice, pues no es verosímil que esto suscitara ningún serio tumulto entre los judíos. Por tanto, parece que se trata del mismo episodio de Josefo, según el cual las insignias tenían sus efigies.

Aunque esta conclcusión no sea muy segura, con todo la observación anterior no carece de valor. Si los escudos no tenían ninguna representación prohibida por la ley judía, no se explica que suscitaran un revuelo tan serio, que hiciera alarmarse hasta los cuatro hijos de Herodes, ciertamente «romanizantes», y a los principa-

---

(83) F. M. Abel: *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, p. 439, nota; C. Lattey: *The Praetorium of Pilate*, en «The Journal of Theological Studies», 31 (1930), 108 s.

(84) *L. c.*, p. 437.

(85) *Guerra Judía* (BJ), II, 9, 2-3, § 169-174; *Antigüedades Judías* (Ant), XVIII, 3, 1.

les de la ciudad. Si, según otros autores, este episodio, de ser distinto, hay que ponerle en una época posterior al de las insignias, tampoco se explica que Pilato, ya escarmentado con lo que ocurrió entonces, colocara los escudos «más bien por odio a los judíos», como afirma Filón. Se podría decir con Kraeling (86) que Pilato se pudo atener a que los judíos se sublevaron en el episodio de las insignias *sólo* porque éstas tenían efigies. De todas formas, hay que pensar que Pilato colocó los escudos más bien por honrar a Tiberio, ya que un *Clupeus aureus* había sido colocado en su honor en la Curia Julia de Roma, y se puede creer que en los Pretorios provinciales y militares se colocaran copias de él (87).

Si con la frase «en el palacio de Herodes» Filón designa el palacio de la Ciudad alta, las dudas son aún más fuertes: ¿por qué en este lugar unos escudos sin efigie pudieron suscitar un revuelo tan grande? Dice Rostovtzeff: «Pilato naturalmente dedicaría los escudos en un vestíbulo (hall) semipúblico, donde los representantes de los judíos probablemente tendrían la oportunidad de verlos con frecuencia en sus visitas oficiales al Gobernador. La presencia de los *Clupei* daba a la sala de audiencia el carácter de un santuario del culto al Emperador, y esto fué lo que enojó a los judíos (88).

Esta razón puede valer, pero es una conjetura. No se ve muy claro cómo la presencia de unos simples escudos de conmemoración podía dar un carácter de culto oficial a un vestíbulo de audiencia, y en el palacio de Herodes, edificio totalmente profano ya en tiempo de Herodes, y más aún en tiempo de los romanos. Más bien habría que pensar en la Antonia, pues allí —esgrimiendo el mismo argumento que Kraeling aduce en el episodio de las insignias—, era natural que violentaran el espíritu nacional y religioso de los judíos, porque, como exvoto, profanaban patentemente la veneración de los ornamentos del Sumo Sacerdote guardados allí, y el culto a Yahvé en el templo, tan estrechamente unido a la Antonia.

En suma, todas estas dudas hacen sospechar bastante del texto de Filón. Sugieren más bien la idea de que Filón «ha oído algo» que le sirve de argumento para convencer a Calígula. Para Filón era esencial que se tratara de algún exvoto del Emperador, porque su

(86) *L. c.*, p. 282.
(87) C. H. KRAELING: *l. c.*, p. 277.
(88) *L. c.*, p. 89.

argumentación trataba de hacer revocar la orden de colocar la estatua de Calígula. Esto mismo explica el que exalte la liberalidad de Tiberio, que dio la orden en contra de la voluntad de Pilato. Aunque el episodio puede ser distinto del de las insignias, en todo caso se nota bien esta «vaga impresión histórica» de Filón. Esta misma impresión vaga o imprecisión puede verse en los datos locales que Filón da en su texto.

(*c*) La frase de que Pilato colocó los escudos «en el Palacio de Herodes, en la Ciudad Santa», ¿puede motivar la conclusión de que se trata ciertamente y sin más explicaciones del nuevo palacio construido en la colina occidental? Pues resulta que Herodes construyó *dos* palacios —y fortalezas al mismo tiempo— en la Ciudad Santa, como hemos explicado. ¿A cuál de los dos se refiere Filón?

En Flavio Josefo la expresión ἐν τοῖς βασιλείοις se refiere, sin duda, al nuevo palacio occidental. Pero es porque él, por sus razones particulares, según se deduce de toda su obra, opone este palacio (¡con sus torres!) al otro verdadero palacio que construyó o transformó Herodes junto al templo, y al que llama siempre Fortaleza, o simplemente Antonia, sin que por esto le niegue en la realidad y en sus descripciones la categoría de verdadero palacio, que fue también aula regia de Herodes.

¿Se puede decir lo mismo de Filón? ¿Filón tenía las razones de Josefo para entender con el nombre de «palacio» *sólo* el nuevo de la colina occidental, y oponerle con este sólo nombre a cualquier otro edificio o palacio? La respuesta afirmativa resulta muy dudosa. Filón sabía que el palacio real —concretamente en Alejandría— solía ser la residencia de los Procuradores romanos. Sabía o debía saber que en Cesárea el Procurador residía en el «Palacio de Herodes». Sabía que en Jerusalén debía de pasar lo mismo. Si en Jerusalén hubiera sólo un palacio, la cuestión quedaría resuelta. Pero habiendo en realidad dos palacios de Herodes, ¿se puede concretar la frase exclusivamente y sin más explicaciones al nuevo palacio occidental?

La misma precisión del autor alejandrino «en el Palacio de Herodes en la Ciudad Santa», hace pensar más bien en una precisión general sin intentar concretar, puesto que a él no le interesaba concretar, y sólo pretendía decir que se trataba de un edificio oficial romano, «la casa de los Procuradores». O sea, que la precisión es más bien imprecisión. Ahora bien, tan romano y tan «casa de los Procuradores» era o podía ser la Antonia como el Palacio de Herodes.

De nuevo Filón hace pensar que «ha oído algo», que conoció este hecho por referencias, y como para él el «Palacio del rey» (Herodes en este caso) equivalía a la «casa de los Procuradores» generalmente, no se preocupó ni siquiera de precisar en su expresión. En una palabra, el texto de Filón no parece resolver la cuestión. La supone más bien resuelta.

(*d*) Aun en el caso de que Filón se refiriera al palacio occidental, no queda claro todavía si la identificación con la «casa de los Procuradores» se debe tomar en sentido exclusivo. La frase, que Filón pone al fin de su escrito, no tiene más valor que el de subrayar que se trataba de un edificio oficial romano, en contraposición con el templo. La fuerza del argumento de Filón es esta: mientras que Pilato colgó unos escudos —sin figura alguna prohibida— «en casa de los Procuradores», o sea en el edificio oficialmente romano por excelencia de la ciudad, ahora se quiere poner nada menos que una estatua, y nada menos que en lo más sagrado y lo más oficialmente judío. Querer dar más alcance a la frase de Filón, y concretarse exclusivamente por el palacio de la Ciudad alta, sería salirse del texto que no intenta decir esto. Tan palacio, tan público, tan oficial y tan romano —y más en contraste con el templo— era la Antonia como el palacio occidental.

Un indicio más en favor de esto lo tenemos en el hecho de que οἰκία no tiene artículo y no precisa, por tanto, si aquella era *la* o *una* casa de los Procuradores. Bien es verdad que se puede tratar de una frase hecha que justificaría la falta de artículo. Con todo, el argumento queda en pie. El que quiere precisar que esta era *la* casa de los Procuradores (excluyendo otra), debe emplear el artículo. La frase se traduce exactamente al castellano «en casa de los Procuradores», y no tiene más alcance que precisar que era dentro de su área romana. O sea que Filón no concreta ni intenta concretar. Su objeto es, como hemos dicho, contraponer el lugar romano por excelencia al lugar judío por excelencia. Así no se puede concluir que el Palacio de Herodes se identifique con la «casa de los Procuradores». Más cómoda sería, según la fuerza de la argumentación de Filón, la identificación con la Antonia, ya que ésta, sobre todo en los días de fiesta, estaba en clara contraposición con el templo, donde se reunía la masa de los judíos.

En suma: como se ve, este texto, que aparentemente parece decisivo, después de analizado queda muy dudoso, y no podemos de-

cir que aporte ningún dato verdaderamente positivo en favor de la tesis del palacio de Herodes. Hemos visto que los textos de Flavio Josefo se inclinan más bien en favor de la Antonia. En contra del testimonio del historiador judío, que tiene más razones para prevalecer en esta cuestión, un texto aislado y muy dudoso del filósofo alejandrino no tiene apenas valor.

Concluyendo: De estos textos profanos, sólamente se deduce que el palacio de Herodes era también un edificio romano, donde los Procuradores podían alojarse. Pero de ésto, a decir que era la residencia *oficial* y *ordinaria* del Procurador, cuando en sus viajes a Jerusalén en circunstancias normales venía a cumplir su misión, que era principalmente vigilar de cerca a los judíos que se congregaban en masa en el templo, hay mucha diferencia. En este aspecto, que es el que interesa para el caso del juicio del Señor, la balanza se inclina en favor de la Antonia.

6) *La tradición cristiana*

La primera impresión que da la tradición cristiana —no vamos a estudiar lo que ya está suficientemente hecho (89)— es que es incoherente. De todas formas, no parece justo destituirla de todo valor como hace Benoit (90).

Los primeros testimonios de la tradición bizantina sitúan el Pretorio, con oscilaciones de localización concreta (recuérdese que esto ha dado pie a cuatro opiniones distintas), pero siempre en la dirección del valle Tyropeon y de la colina oriental. La incoherencia se debe, sobre todo, a que después de la destrucción de Jerusalén en el año 70, y después de la transformación total realizada por Adriano en la ciudad el año 135, se había perdido toda traza concreta de tradición referente al Pretorio.

---

(89) Véase sobre esta cuestión: M. VAN BEBBER: *l. c.*, pp. 209 ss.; BERNABÉ DE ALSACIA: *l. c.*, pp. 135-221; F. M. ABEL: *Jérusalem Nouvelle*, pp. 571-586; A. LEGENDRE, art. *Prétoire*, en «Dictionnaire de la Bible», IV, 623-626, 632-633, 635-636, 637-638; G. M. PERRELLA: *l. c.*, pp. 172-173, 398-404; Madre M. GODELEINE DE SION: *Le Prétoire dans la tradition primitive* (Jérusalem, 1953); Sor MARIE ALINE DE SION: *l. c.*, pp. 249-267.

(90) *L. c.*, p. 531.

Pero, ¿por qué los primeros peregrinos buscaron el Pretorio por el valle Tyropeon y en la dirección de la colina oriental? Sin hacer violencia a los textos y obligarles a decir que el Pretorio estaba en la Antonia, como hace Bernabé de Alsacia (91) y si es lícito hacer conjeturas, podríamos formular el siguiente argumento general:

El valle Tyropeon está sensiblemente alejado de la colina occidental y del palacio de Herodes, y en cambio está muy cerca del templo y de la Antonia, porque la colina oriental sube con un desnivel mucho más rápido (en la parte SO. el área del templo se levanta sobre el mismo corte del Tyropeon). Aparte de que algunos textos ya ponen el Pretorio en la misma colonia oriental por la parte de la Antonia, el conjunto de todos los textos parece indicar una *tendencia general* de situarlo por lo menos *en la dirección* de esta colina. Vacilan en el punto concreto de esta dirección, porque se había perdido toda traza *precisa*. Con todo, no hay que pensar que por lo menos no quedaría una idea vaga sobre la dirección del Pretorio, idea que los textos localizan merodeando la colina oriental.

Ahora bien, si la historia de los autores profanos nos enseña que en Jerusalén no había más que dos edificios que pudieran ser el Pretorio —uno en la colina occidental, el palacio de Herodes, y otro en la colina oriental, la Antonia—, esta historia puede concretar aquella vaga impresión, justificando la conclusión: en la colina oriental no puede haber más que un edificio posible: la Antonia.

Otra conjetura puede apoyar la anterior. Se sabe que Adriano, al trasformar Jerusalén y hacer de ella la Colonia *Aelia Capitolina* de carácter totalmente pagano, intentó sepultar de raíz todos los lugares más consagrados, tanto por la religón judía como por el culto cristiano. Así, en el lugar donde se levantaba el templo de Yahvé, edificó un templo a Júpiter; en el lugar de la Crucifixión de Jesús, santificado por el culto cristiano, levantó un templo a Venus. Ahora bien, el arco monumental, cuyos vestigios quedan aún, fué levantado precisamente sobre las losas que forman el Lizóstroton de la Antonia, a la entrada oriental de la nueva ciudad, sobre la vía situada en la misma dirección del foso anterior que separaba la roca

(91) Esta es también la tendencia de Sor Marie Aline de Sion, si bien su estudio objetivo, junto con el citado de la Madre M. Godeleine de Sion, viene a revalorizar poderosamente los datos de la tradición.

de Baris del Bezetha. ¿Pudo Adriano edificar su arco *precisamente* aquí, porque éste era, después del Gólgota, uno de los lugares más importantes de Jerusalén para los cristianos? Es posible, dada la tendencia general del emperador romano. Aunque se una mera conjetura.

Una *nueva* localización del Pretorio empieza con los Cruzados. Estos lo sitúan en la colina occidental (hasta ahora sin tradición), y en la «casa de Caifás», pero bastante más al sur del palacio de Herodes. No se pierden, con todo, los vestigios de la tradición anterior. Hay textos en esta misma época que lo sitúan en la colina oriental. La tradición de los Cruzados dura poco (alrededor de un siglo —1145-1217—, con algunos vestigios posteriores).

¿Por qué los Cruzados situaron el pretorio en la colina occidental, en contra de la tradición anterior? La situación de esta época con referencia a los datos tradicionales nos la expresa bien el autor anónimo de «Gesta Francorum expugnantium Jerusalem» a principios del siglo XII, el cual dice sobre la flagelación de Jesús, la coronación de espinas, el escarnio de los soldados: «Es muy difícil al presente reconocer los lugares donde se realizaron estos hechos, sobre todo porque la ciudad ha sido después muy frecuentementes destruída y trasformada». Ante este desconocimiento de los luares de la tradición anterior local, la explicación más frecuente y más obvia es ésta: Los Cruzados (¡occidentales!) se vieron engañados por la falsa interpretación del texto de San Juan (18, 28), proveniente de la errata de algún códice de la Itala que decía: le llevaron «*ad* Caipham in Praetorium», en lugar de «*a* Caipha in Praetorium».

Esta falsa interpretación fue divulgada en Occidente por la autoridad de San Agustín y de San Veda Venerable. Se explica bien que los canónigos regulares de San Agustín, que tenían la propiedad del santuario situado en la «casa de Caifás», aprovecharan esta autoridad de su Padre para poner aquí el Pretorio. Y nótese que es precisamente un oriental —el Higumeno ruso Daniel— el que en esta misma época (1112) menciona el Pretorio en la misma línea de la tradición anterior, es decir, por la colina oriental.

Es lógico que, según esta equivocación, los Cruzados trasladaran con los años a este nuevo lugar recuerdos referentes al Pretorio, lo cual hizo afianzarse esta tradición en los peregrinos posteriores. Pero, con todo, hay que confesar que, como tradición, no tiene valor.

En seguida empezó a prevalecer de nuevo la tradición anterior, y en el siglo XIV se concreta ya casi definitivamente en la Antonia (de la cual sale el *Viacrucis* tradicional). Epoca, desde luego, demasiado tardía para que la localización en este lugar concreto tenga algún valor como tradición. De todas formas, puede pesar algo la observación que hace Perrella (92): en 1172 —en plena tradición cruzada— Teodorico habla de las obras de Flavio Josefo, y enumera lo que entonces quedaba de las cosas narradas por el historiador judío: «sólo un lado del palacio llamado Antonia, con la puerta situada hacia el atrio externo». El mismo, que sitúa el Pretorio en la colina occidental —probablemente engañado por los recuerdos que ya había allí (cita una capilla con la Columna)—, pone al mismo tiempo «la casa de Pilato» (distinta de aquel «pretorio») junto a la piscina probática y la casa de Santa Ana, es decir, a pocos metros del área de la Antonia.

Estas palabras de Teodorico nos hacen suponer que el tentativo de situar el Pretorio en la colina oriental y especialmete al NE. ha sido fruto de las investigaciones históricas de doctos. El mismo Teodorico —por su testimonio— parece que ha consultado antiguos documentos, tal vez itinerarios, por los cuales ha debido de conocer la existencia en Jerusalén de varios edificios públicos y privados, de los que no ha encontrado más que la «casa de Pilato»: «De los otros edificios públicos y privados no pudimos encontrar casi ninguna traza, excepto la casa de Pilato, situada junto a la Iglesia de la beata Ana y junto a la piscina Probática». Ciertamente él conocía las obras de Flavio Josefo. Ahora bien, el estudio de estas obras ha debido de haber orientado las investigaciones de Teodorico y de sus predecesores hacia la dirección opuesta, con el fin de conciliar el resultado de los estudios con la opinión entonces corriente, distinguiendo dos edificios relativos a Pilato: «la casa» (cerca de la Antonia) y el «Pretorio» (en la colina occidental, según la opinón de entonces).

Como hemos dicho, la tradición siguiente se va limitando poco a poco hacia el área de la Antonia. Tendrá errores y fantasías, encontraremos el Pretorio en íntima compañía con la casa de Caifás, de Anás, y hasta de Herodes, pero la situación será, si no siempre el

(92) *L. c.*, p. 399.

área de la Antonia, por lo menos sus alrededores. Es digno de notarse que en adelante la «casa de Pilato», cuando no es distinta del Pretorio (en esto obsérvese la fuerza que podía hacer el encuentro de alguna capilla con Columna de flagelación, etc., en otro lugar), es tomada como su sinónimo. Así leemos que «en casa de Pilato» el Señor fue juzgado, flagelado, coronado de espinas y condenado (93).

Concluye Perella (94), que el valor de la tradición de la Antonia se puede decir que es nulo como «tradición», pues no hay, como exige esta palabra, un hilo directo y concreto desde los primeros siglos. La trasmisión más bien directa nace en una época ya tardía (hacia el siglo XIV)« «Si esta transmisión no tuviese otro fundamento que la fantasía popular, habría que rechazarla sin más. Pero, si es conforme plenamente con la historia, o incluso tal vez nacida de la interpretación exacta y serena de documentos, merece toda nuestra fe. Llámese tradición o interpretación histórica, es arbitrario y caprichoso rechazarla. Ahora bien, tal es el carácter de la identificación Pretorio-Antonia. Se funda ciertamente en testimonios que no pasan del siglo XII u XI, pero los primeros testimonios, entre éstos, nacen precisamente de la interpretación de antiguos itinerarios y de las obras de Josefo. Esto, que se puede decir de la identificación Pretorio-Antonia, no se puede decir de ninguna otra opinión. La tradición del Mehkmeh es más bien legendaria; la de Sión (colina occidental), pasajera; y en esta última no hay ningún dato que se pueda concretar en el palacio de Herodes (95).

(93) Véase G. M. Perrella: *l. c.*, p. 400.

(94) *L. c.*, p. 404.

(95) Como hemos dicho, Sor Marie Aline de Sion revaloriza mucho la tradición. La autora explica (*l. c.*, pp. 251-253) las razones de que la tradición no se remonte más allá del siglo IV, concluyendo que «esta trasmisión de la tradición, aunque menos neta que la del Santo Sepulcro, no es por eso menos directa en cuanto lo permitía la devastación del lugar» (p. 253). Explica igualmente por qué la tradición con tendencia hacia la Antonia se interrumpe en el siglo VIII, debido a la invasión árabe: el lugar de veneración de los cristianos estaba demasiado cerca del nuevo Haram; las peregrinaciones a aquel lugar fueron por fin prohibidas (p. 261). A continuación, en el s. IX, los cristianos se vieron obligados a trasladar a otros lugares sus estaciones litúrgicas (p. 262).

Explicadas estas razones y las causas del doblamiento de la tradición en tiempo de los Cruzados, la conclusión de la autora citada parece legítima —sólo

Conclusión

Una mirada de conjunto de todos los datos utilizables nos convencen de que, mientras la historia o la arqueología no aporten nuevos datos, el platillo de la balanza en la polémica del Pretorio de Pilato se inclina decididamente en favor de la Antonia.

Hacia allí nos lleva la tradición cristiana, que, como tendencia general, concretada después por los textos históricos, según los cuales en esta área no hay más que un lugar posible, no se puede rechazar.

Por su parte, los textos de los autores profanos dejan la cuestión sin resolver. Posiblemente sea esta la conclusión más importante de este artículo, ya que la fuerza de estos textos era reconocida siempre sin discusión. El texto de Filón —con su impresión de tipo apologético— supone más bien resuelta la cuestión —la cuestión planteada de forma distinta a como se suele hacer, es decir teniendo en cuenta la existencia de dos verdaderos «palacios» en Jerusalén—. Y los de Josefo, si prueban algo, es que la residencia oficial y preferida por los procuradores romanos en circunstancias normales era la Antonia. En tal coyuntura, el argumento más decisivo será probablemente el de verosimilitud, que sopesa las incuestionables ventajas estratégicas de la Antonia para ser la residencia de los Procuradores —residencia (y no sólo «visita») *circunstancial*, ya que circunstancial solía ser su estancia en Jerusalén—, como lo demuestra también el hecho de que ésta era también la residencia

---

deberíamos cambiar en el texto que transcribimos las palabras «en la Antonia» por «en la dirección de la Antonia», interpretándolas luego según los textos históricos como hacemos en nuestro estudio—:

«La tradición es ciertamente *única*, la que, del siglo IV al IX fijaba de forma positiva y continua el Pretorio en la Antonia, y la que han renovado, después de una interrupción de tres siglos de persecución, la tradición medieval y la de los tiempos modernos. Parece, pues, legítimo aplicar a la Antonia-Pretorio el criterio propuesto por el historiador del alto prestigio que era el P. Lagrange (*A la recherche des sites bibliques*, p. 47): «El problema real consiste en subir lo más allá posible en la cadena de los testimonios. Si se llega sin obstáculo al siglo IV y no hay ninguna vacilación en los autores del tiempo a propósito de un hecho relativo al Nuevo Testamento, sería faltar a las leyes de una crítica sabia y moderada el manifestar dudas» (*l. c.*, p. 267).

habitual del tribuno (autoridad ordinaria). Ya sólo por esto la Antonia —«aula regia» también anterior— era el Pretorio ordinario, no sólo militar, sino también civil —toda vez, además, que de la acepción militar se pasaba fácilmente a la civil y judicial, ya que originariamente el sentido era militar; pero el «militar» (Pretor) que residía en él solía ser también desde el principio el gobernador civil.

Los datos de la arqueología son sólo de confirmación, pero de confirmación preciosa. Una vez que el resto de los argumentos nos conducen a la Antonia, el gran Lizóstroton descubierto aquí nos arrastra con un enorme golpe de gracia sentimental; así como la conjetura de que Gabbaza sinifique «La Jiba».

Finalmente, todos estos testimonios están de perfecto acuerdo con los datos evangélicos. La Antonia, en efecto, no era sólo un lugar de visita circunstancial,como podía serlo cualquier otro, sino que era un auténtico «pretorio» (un edificio), más aún el Pretorio ordinario.

Así pues, con bastante certeza moral, podemos concluir que el Pretorio de los Evangelios era la Fortaleza Antonia, y que en el gran pavimento o Lizóstroton descubierto aquí, fue condenado a muerte por Poncio Pilato Nuestro Señor Jesucristo.

Manuel Revuelta Sañudo

NOTAS

Miscelánea Bíblica Andrés Fernández

La prestigiosa revista teológica de investigación e información «Estudios Eclesiásticos» ha dedicado un poderoso volumen de más de seiscientas páginas al benemérito escriturista español P. Andrés Fernández, S. I., como rendido homenaje, al cumplir éste los noventa años de su vida, casi toda ella consagrada principalmente a los estudios bíblicos (1). Han preparado este volumen J. Sagüés, S. I., S. Bartina, S. I., y M. Quera, S. I.

En las primeras páginas, fuera de texto, tras una buena fotografía del P. Fernández y el detallado sumario del volumen, se reproducen varias láminas (hasta diez) que contienen en fotocopia los siguientes documentos: una Bendición Apostólica con la firma autógrafa del Papa Juan XXIII, un telegrama de felicitación del cardenal Tardini, tres cartas autógrafas de Emmos. y Rvdmos. Sres. Cardenales españoles (el Primado de Toledo, el cardenal de Tarragona y el de Santiago de Compostela), más unas palabras del excelentísimo y reverendísimo señor arzobispo-obispo de Barcelona. Otras muchas láminas (hasta cuarenta y siete) adornan los diversos trabajos del volumen.

El texto comienza con un artículo de Francisco de Paula Solá, S. I., Facultad de Teología, San Cugat del Vallés, Barcelona, *R. P. Andrés Fernández Truyols, S. I. (1870-1860)*, pp. 311-325. En este artículo de presentación, además de unas notas biográficas sobre el P. Fernández, se nos ofrece un catálogo muy completo de su larga producción escrita, distribuida en seis secciones: libros (11, contando las diversas ediciones españolas de la *Vida de Jesucristo* y las traduc-

(1) «Estudios Eclesiásticos», vol. 34, núm. 134-135 (julio-diciembre de 1960), páginas 311-936.

ciones de la misma al italiano y al inglés), opúsculos (18), artículos (102), cartas (9), manuscritos (6) y recensiones o críticas de libros (62).

Siguen los cuarenta y ocho trabajos de diversos colaboradores nacionales y extranjeros (alguno, incluso de religión no católica), distribuidos en tres grandes secciones.

1. Temas generales

S. Em. Agostino cardinale Bea, della Pontificia Commissione per gli Sstudi Biblici, Roma, *Libri sacri Deo dictante conscripti*, páginas 329-337; Manuel de Tuya, O. P., Facultad Teológica Pontificia de San Esteban, Salamanca, *La inerrancia bíblica y el «hagiógrafo opinante»*, pp. 339-347; Miguel Nicolau, S. I., Universidad Pontificia, Salamanca, *Sentido «plenior» de la Sagrada Escritura*, pp. 349-359; Vinzenz Hamp, Universität, München, *Genus litterarium in Wunderberichten*, pp. 361-366; Hans Bardtke, Dekan für alttestamentliche Wissenschaft an der Evang.-Theologischen Fakultät, Leipzig, *Gedanken zur Arbeit an der Geschichte der alttestamentlichen Wissenschaft*, pp. 367-379; Robert North, S. J., Pontifical Biblical Institute, Jerusalem, Israel, *A Unique New Palestina Art-Form*, páginas 381-390; José O'Callaghan, S. J., director de «Balmesiana», Barcelona, *Trato de los cristianos en su correspondencia privada. Papiros griegos del siglo* V, pp. 391-402; Constantino Gutiérrez, S. J., Universidad Pontificia de Comillas, Santander, *¿cuándo se escribió la llamada Biblia de Oña?*, pp. 403-411; Francisco Cantera Burgos, Universidad de Madrid, *El obispo Bernardo Oliver y la tradición manuscrita de su tratado «Contra caecitatem iudaeorum»*, pp. 413-418.

2. Antiguo Testamento

Pablo Termes Ros, Pbro., Seminario Conciliar de Barcelona, *La formación de Eva en los Padres Latinos hasta San Agustín inclusive*, pp. 421-459; Alejandro Díez Macho, M. S. C., Universidad de Barcelona, *Un Ms. de Onquelos de transición del sistema palestinense al prototiberiense. Ms. 607, ENA 2576, del Seminario Teológico Judío de Nueva York (Onqelos Gn. 4, 7-6, 1)*, pp. 461-466;

Bonaventura Ubach, O. S. B., Consultor de la Pontificia Comisión Biblica, Monastir de Montserrat, *Sobre l'itinerari de Jacob de Paddam-Aram a Siquem passant per Mahanaim*, pp. 457-472; monseñor Joseph Coppens, Université de Louvain, *Les traditions relatives à la manne dans Exode, XVI*, pp. 473-489; Sebastianus Bartina, S. I., Facultas Theologica Castroctaviana, San Cugat del Vallés, Barcelona, *Fragmenta cuiusdam «Hilkot Sepher Torah» in urbe guixolensi reperta (Ex. 20, 18-Lv. 1, 14)* pp. 491-520; Angelo Penna, C. R. L., Consultore della Pontificia Commissione per gli Studi Biblici, Università di Roma, *L'introduzione al libro dei Giudici (1,1-3,6)*, páginas 521-529; Vicente Vilar Hueso, Pbro., Director del Colegio de Santiago, Jerusalén, Jordania, y Prof. del Seminario Conciliar de Valencia, *La batalla del Quisón y su problema cronológico (Ju. 4-5)*, pp. 531-536; Joseph De Fraine, S. I., Filosofisch en Theologisch College S. J., Heverlee-Leuven, *Le roi Agag devant la mort (1 Sam. 15, 32b)*, pp. 537-545; Hubert Junker, Rektor an der Theologischen Fakultät, Trier, *Der Graben um den Altar des Elias. Eine Untersuchung über die kultische Uberlieferung von 1 Kg. 18, 29-28*, páginas 547-556; Juan Prado, C. SS. R., consultor de la Pontificia Comisión Bíblica, Laguna de Duero, Valladolid, *Los destinos de Edom*, pp. 557-567; Francisco Planas, obispo de Ibiza, *Las islas del mar*, pp. 569-576; A. M. Dubarle, O. P., Couvent d'Etudes des Frères Prêcheurs, Le Saulchoir, *Le jugement des auteurs bibliques sur le schisme de Jéroboam*, pp. 577-594; José María Millás Vallicrosa, Universidad de Barcelona, *Orígenes de la localización de la tumba de David en el Santo Cenáculo*, pp. 595-602; Olegario García de la Fuente, O. S. A., Monasterio de El Escorial, Madrid, *La prosperidad del malvado en el libro de Job y en los poemas babilónicos del «Justo paciente»*, pp. 603-619; Jesús Enciso Viana, Obispo de Mallorca, *Los Salmos-prólogos*, pp. 621-631; Félix Asensio, S. I., Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, *Salmo 36. Su avance hacia la plenitud Luz-Vida*, pp. 633-643; Bartolomé Pascual, Obispo de Menorca, *Dos notas al Salterio. Salmos 131 y 133*, pp. 654-655; Luis Brates, S. I., Facultad de Teología, San Cugat del Vallés, Barcelona, *Algunas correcciones conjeturales en los Salmos*, pp. 657-672; Johannes Schildenberg, O. S. B., Kloster Beuron, *Bemerkungen zum Strophenbau der Psalmen*, pp. 673-687; Mons. Teófilo Ayuso Marazuela, Lectoral, Universidad de Zaragoza, *Un autorizado testigo en el Salterio de la Vetus Latina Hispana: El Pseudo-speculum*,

páginas 689-704; ALBERTO VACCARI, S. J., Consultore della Pontificia Commissione per gli Studi Biblici, Pontificio Istituto Biblico, Roma, *Ecclesiastico, 37, 10.11: critica ed esegesi*, pp. 705-713; TEÓFILO DE ORBISO, O. F. M. Cap., Consultor de la Pontificia Comisión Bíblica, Universidad Pontificia Lateranense, Roma, *El cántico a la viña del amado (Is. 5,1-7)*, pp. 715-731; JOSÉ ALONSO DÍAZ, S. J., Universidad Pontificia de Comillas, Santander, *La ceguera espiritual del pueblo en Is. 6, 9-10 en relación con la acción de Dios*, pp. 733-739; RAFAEL CRIADO, S. I., Facultad Teológica, S. I., Granada, *El valor de «laken» (Vg. «propter») en Is. 7, 14. Contribución al estudio del Emmanuel*, pp. 741-751; EDMUNDO F. SUTCLIFFE, S. J., Heythrop College, Oxon, England, *The Emmanuel Prophecy of Isaías. «Ecce virgo concipiet, et pariet filium, et vocabitur nomen eius Emmanuel», Isaías, 7:14*, pp. 753-765; LUIS ALONSO SCHÖKEL, S. I., Pontificio Instituto Biblico, Roma, *La canción de la viña, Is. 27, 2-5*, pp. 767-774; ERNST VOGT, S. J., Rektor des Päpstlichen Biblischen Instituts Rom., *Die Ebed-Jahwe-Lieder und ihre-Ergänzungen* pp. 775-788; JOSÉ RAMÓN SCHEIFLER S. I., Facultad de Teología, Oña, Burgos, *El hijo del hombre en Daniel*, pp. 789-804.

3. NUEVO TESTAMENTO

Mons. LORENZO TURRADO, Rector de la Universidad Pontificia de Salamanca, *El bautismo «in Spiritu sancto et igni»*, pp. 807-817; GIORGIO R. CASTELLINO, S. D. B., Torino, Università di Roma, *L'abito di nozze nella parabola del convito e una lettera di Mari (Matteo, 22, 1-14)*, pp. 819-824; AGUSTÍN ARCE, O. F. M., Biblioteca de S. Salvador, Jerusalén, Jordania, *El topónimo natal del Precursor*, pp. 825-836; RAMÓN ROCA-PUIG Pbro., Fundación San Lucas Evangelista, Barcelona, Universidad de Salamanca, *Un pergamino copto en Barcelona. P. Barc. Inv. Núm. 8. Lc. 9, 29-32. 36-39. 42-45. 48-50*, página 837-850; FÉLIX PUZO, S. I., Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, *Marta y María. Nota exegética a Lc. 10, 38-42 y 1 Cor. 7, 29-35*, pp. 851-858; FÉLIX M.ª PAREJA, S. I., Instituto Hispano-árabe, Madrid, *Un relato morisco sobre la vida de Jesús y de María* página 859-871; HENRI SENÉS, S. J., Pontifical Biblical Institute, Jerusalem, Israel, *Heptapegon-Tabula-Tabgha*, pp. 873-881; SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS, Can. Lectoral y Prof. Seminario Conciliar de Ma-

drid, *El Evangelio de Tomás y algunos aspectos de la cuestión sinóptica*, pp. 883-894; JUAN LEAL, S. I., Facultad Teológica, S. I., Granada, *El autógrafo del IV Evangelio y la arqueología* pp. 895-905; SERAFÍN DE AUSEJO, O. F. M. Cap., Convento de PP. Capuchinos, Sevilla, *El papiro Bodmer II y la exégesis del IV Evangelio* pp. 907-928; LEÓN VILLUENDAS POLO, O. F. M., Obispo de Teruel, *La geografía de las apariciones de Cristo resucitado en la «Vida de Jesucristo»* del P. A. Fernández, pp. 929-934.

* * *

Como se echa de ver por este índice completo del volumen, los temas tratados por los diversos autores se refieren, con frecuencia, a los temas que el ilustre P. Fernández estudió no pocas veces en sus escritos. La Hermenéutica, la Crítica textual, la Geografía bíblica y sus problemas histórico-exegéticos, la exégesis de diversos Libros Históricos del Antiguo Testamento, así como la Vida de Jesucristo, fueron temas en los que el P. Fernández centró su atención investigadora, y en los que supo expresar siempre la nota de su juicio equilibrado, ponderado, recto. Y en el homenaje que con este volumen se le ofrece son también esos temas los que más abundan.

Imposible es de todo punto reseñar aquí las opiniones sustentadas en cada caso por tan numerosos autores, cuya capacidad científica, por otra parte, no puede ponerse en duda, aunque no fuera más que por lo que anteriormente llevan publicado y por el hecho de haber sido invitados a colaborar en este volumen. Y menos aún podemos detenernos en hacer crítica de esas opiniones, siempre respetabilísimas.

Sin embargo, nos vamos a permitir dos excepciones. La una, por modestia propia; la otra, por expresa invitación del autor.

Nos referimos, en primer lugar, al estudio del P. Nicoláu *(Sentido «plenior» de la Sagrada Escritura*, cuyo realce actual se debe, efectivamente, al P. Fernández). Nos ha maravillado no poco ver que el autor, al proponer algunas consideraciones útiles sobre este tema, «a modo de reflexión y de balance, al menos provisiorio, sobre la discusión [en torno al sentido «plenior»] en los últimos tiempos» (p. 349), haya omitido en la nota bibliográfica de esa misma página todos los autores que en estos últimos tiempos impugnan el sentido «plenior», sean españoles o no (que los hay, y no pocos), ex-

cepto la referencia a un breve modesto trabajillo mío, que más tarde (p. 358, nota 15) aparece otra vez, casi como si yo fuera el único adversario de tal sentido; y por cierto, paréceme que las dificultades que yo exponía (concretándome estrictamente a los casos allí señalados, es decir: cuando el hagiógrafo no se limita a consignar simplemente por escrito un oráculo divino, sino que también él afirma, da su juicio y es verdaderamente *autor* de una frase o de un período bíblico determinado) salen indemnes de la argumentación en contrario del P. Nicoláu. El *criterio extrínseco* (el mayor o menor número de defensores o impugnadores del sentido «plenior»), al que en definitiva apela el autor (p. 358), está muy equilibrado en número y calidad; y este equilibrio no se refleja, ni con mucho, en la bibliografía de este trabajo, por cuanto en él, frente al grupo de defensores de tal sentido, sólo aparece mi modesto nombre, omitiendo todos los demás autores, y de más categoría que yo, que también lo impugnan.

Respecto del artículo del doctor Termes *(La formación de Eva en los Padres latinos)*, queremos destacar la noble y sincera invitación que hace el autor a los estudiosos, para que le manifiesten el sentir, favorable o adverso, sobre su trabajo (p. 459). No tenemos intención de impugnar sus conclusiones, si bien abrigamos la duda de que encuentre muchos seguidores. Solamente queremos anotar la extrañeza que produce su conclusión quinta *(ibid.)*. Porque, si «ninguno de los Padres o escritores del período estudiado se plantea *expresamente* el problema del valor dogmático de la narración bíblica de la formación de Eva» (p. 450), ¿cómo deducir tan claramente que los Padres «enseñan la formación de Eva [de alguna parte del cuerpo de Adán, y probablemente de su costado] como verdad de fe católica»? (p. 459).

Por lo demás, no nos queda sino felicitar cordialmente, una vez más, al benemérito escriturista español, P. Andrés Fernández, que a los noventa años sigue todavía trabajando ejemplarmente en la investigación y divulgación bíblicas. Que Dios le dé los años de vida suficientes para terminar los trabajos que aún tiene entre manos. Y nuestra felicitación se extiende también a los editores de «Estudios Eclesiásticos» por el magnífico y valiosísimo volumen que han logrado sacar a luz, verdadera honra de la ciencia bíblica, así como a los numerosos autores que en él colaboran.

FR. SERAFÍN DE AUSEJO, OFMCap.

NOTICIARIO

I

Dos Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos

De acuerdo con la convocatoria del Instituto «Francisco Suárez» de Teología (1) se han celebrado durante la segunda quincena del pasado mes de septiembre la XXII Semana Bíblica Española y la XXI Semana Española de Teología. Ambas reuniones tuvieron lugar en el salón de actos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid y en la Biblioteca del propio Instituto, con asistencia de un buen número de profesores de ciencias sagradas. Balance de su labor han sido 24 aportaciones de carácter bíblico y 15 de índole teológica. Estos trabajos y la intervención de sus autores y otros especialistas en las discusiones vespertinas, han puesto de manifiesto una vez más el creciente interés que despiertan estas sesiones de estudio y el alto nivel que en la actualidad han conseguido ya en nuestros centros eclesiáticos la invetigación bíblica y teológica.

Dos temas ocuparon principalmente la atención de nuestros escrituristas: algunas cuestiones que suscita el libro de los Hechos de los Apóstoles, y la escatología en la Biblia. Aparte se dieron a conocer varias comunicaciones de carácter libre. Más abajo publicamos los títulos y esquemas de estos trabajos.

La Semana de teología centró su interés en el estudio de la Tradición divina. No era propósito de los organizadores, como fácil-

---

(1) Est. Bíbl. 20 (1961), 99-101.

mente se comprende, hacer un estudio exhaustivo de la materia, sino recoger los problemas más vivos planteados en nuestros días, examinar y ponderar las soluciones propuestas y exponer la opinión que estas soluciones merecen a nuestros teólogos. También se presentaron otros estudios ajenos a este tema. Los esquemas de unos y otros se publican asimismo más abajo. El Instituto «Francisco Suárez» editará, como ya lo viene haciendo desde hace varios años, sendos volúmenes con los trabajos de ambas Semanas, y en ellos podrán nuestros lectores conocer al detalle el pensamiento de nuesros teólogos y escrituristas.

A grandes rasgos podemos añadir que en la Semana de teología la discusión se polarizó en seguida en el importante punto de si hay que admitir dos fuentes de la Revelación divina o una sola. Y la tónica general de las respuestas fue, después de reconocer que la palabra *fuente* no parece ser muy acertada, que hay que mantener la existencia de dos depósitos distintos de la Palabra de Dios, aunque no independientes: la tradición divina no sólo suministra la clave para entender las Sagradas Escrituras, sino que contiene verdades reveladas que no están consignadas —o al menos hasta ahora no sabemos que lo están— en los libros inspirados. El estudio detenido de los santos Padres, de los teólogos escolásticos y la doctrina del Magisterio, parecen imponer esta solución.

También hubo unanimidad al estudiar las relaciones entre tradición divina y Magisterio eclesiástico: el Magisterio no se identifica con la tradición divina objetiva —la palabra de Dios—, a la cual está sometido en el ejercicio de su poder doctrinal, ni con la tradición divina subjetiva de lo que el Magisterio es el testigo más calificado de la Iglesia, pero no el único. Las razones en contra aducidas por ciertos autores, que discrepan de este punto de vista, no han parecido suficientemente poderosas para abandonar la tesis más común en teología.

En el acto inaugural de ambas Semanas de estudio, unas palabras del Excmo. y Rvdmo. Sr. Patriarca Obispo de Madrid-Alcalá y Director del Instituto «Francisco Suárez», pusieron de relieve la importancia de los temas que iban a tratarse y los motivos que habían inclinado a la Mesa de dicho Insituto a escoger esos temas.

XXII SEMANA BIBLICA ESPAÑOLA

(del 11 al 16 de septiembre)

TEMA CENTRAL: I. *El libro de los Hechos de los Apóstoles.*

1.°—*Noción y contenido del kerigma primitivo según los Hechos de los Apóstoles*, por el R. P. Pedro Franquesa, C. M. F., de los PP. Claretianos de Salamanca.

SUMARIO:

Noción: 1. Sentido de Kerigma: *a*) fuera de los Actos; *b*) en los Actos.—2. Kerigma y predicación.—3. Kerigma y testimonio.
Contenido: 1. El Kerigma, cumplimiento de las profecías.—2. Anuncio de Cristo.—3. Invitación a la penitencia y perdón.

2.°—*Tesis y unidad del libro de los Hechos, a través de las citas del Antiguo Testamento*, por el R. P. Antonio G.ª del Moral, O. P., del Convento de Santa Cruz La Real de los PP. Dominicos de Granada.

SUMARIO:

Entre la pregunta inicial (Señor, ¿es ahora cuando vas a restablecer el reino para Israel?) y la conclusión del Libro, a base de Is. 6, 9-10 y Sal. 67, 3; 98, 3, se observa el siguiente proceso: 1. «Para vosotros es la promesa y para vuestros hijos y para todos los de lejos, cuantos llamare a sí el Señor Dios nuestro» (Hech. 2, 39/Jl. 3, 5; Is. 57. 19).—2. «Vosotros sois los hijos de los Profetas y de la alianza, que Dios estableció con vuestros padres, cuando dijo a Abraham: «En tu descendencia serán benditas todas las familias de la tierra» (Hech. 3, 25/Gn. 28, 2).—3. «Ahora reconozco que no hay en Dios acepción de personas» (Hech. 10, 34/Dt. 10, 17).—4. «Hermanos, hijos de Abraham y los que entre vosotros temen a Dios, a nosotros se nos envía este mensaje de salud» (Hech. 13, 13, 26/Sal. 107, 20). «Mirad, pues, que no se cumpla en vosotros lo dicho por los profetas: Mirad, menospreciadores, admiraos y anonadaos, porque voy a ejecutar en vuestros días una obra tal que no la creeríais si os la contaran» (Hech. 13, 40-41/Hab. 1, 5).—5. «A vosotros os habíamos de hablar primero la palabra de Dios, mas puesto que la rechazáis y os juzgáis indignos de la vida eterna, nos volveremos a los gentiles.

Porque así nos lo ordenó el Señor: Te he puesto luz de las gentes para ser su salud hasta los confines de la Tierra» (Hech. 13, 46-47/Is. 49, 6).—6. «Tomó Santiago la palabra y dijo: Hermanos, oídme. Simón nos ha dicho de qué modo Dios por primera vez visitó a los gentiles para que consagrase de ellos un pueblo a su nombre. Con esto concuerdan las palabras de los profetas, según está escrito: Después de eso volveré y edificaré la tienda de David, que estaba caída, y reedificaré sus ruinas y las levantaré, a fin de que busquen los demás hombres al Señor, y todas la naciones sobre las cuales fue invocado mi nombre, dice el Señor, que ejecuta estas cosas, conocidas desde antiguo» (Hech. 15, 13-18/A. 9, 11-12).—7. «Dios disimulando los tiempos de la ignorancia, intima ahora en todas partes a los hombres que todos se arrepientan, por cuanto tiene fijado el día en que juzgará al orbe de la tierra con justicia por medio de un Hombre a quien ha constituído juez, acreditándole ante todos por su resurrección de entre los muertos» (Hech. 17, 30-31/Sal. 9, 9; 96, 13; 98, 9).—8. «Yo os encomiendo al Señor y a la palabra de su gracia; al que puede edificar y dar la herencia a todos los que han sido santificados» (Hech. 20, 32/33, 3-4).—9. «Arrepentíos pues, y convertíos para que sean borrados vuestros pecados, a fin de que lleguen los tiempos del refrigerio de parte del Señor y envíe a Jesús, el Cristo que os ha sido destinado, a quien el cielo debía recibir hasta llegar el tiempo de la restauración de todas las cosas, de que Dios habló desde antiguo por boca de sus santos profetas» (Hech. 3, 19-21).

3.°—*La «fracción del pan» en Actos*, por el R. P. Juan Leal, S. J., de la Facultad Teológica de Granada.

SUMARIO:

I.—*Terminología eucarística primitiva*: La cena del Señor, comer el pan, beber el cáliz, el cáliz de bendición, el pan que partimos, la mesa del Señor, la acción de gracias, la bendición.

II.—*Historia literaria de la Fracción del Pan*: En la literatura pagana, en los LXX, en el N. T., en los PP. Apostólicos.

III.—*La Fracción del Pan en Act. 2, 42-46*: El sumario 2, 42-47 en los estudios recientes. Análisis interno. Paralelismo con 1 Cor. 10, 16-17; 11, 17-34.

IV.—*La Fracción del Pan en Act. 20, 7-11*: Contexto histórico. Análisis interno. Circunstancias externas: la predicación de Pablo, las luces, el episodio del joven Eutiques.

V.—*La Fracción del Pan en Act. 27, 33-38*: Los estudios más recientes. Sentido o simbolismo eucarístico.

VI.—*Conclusión*: La Fracción del Pan como Dekname eucarístico propio de Lucas.

4.°—*Carta Sinodal del Concilio de Jerusalén*, por el M. I. Sr. Doctor don Mariano Laguardia, Pbr., canónigo Lectoral de Pamplona.

SUMARIO:

I.—Introducción: Ocasión, objeto, protagonistas, desarrollo y fecha del Concilio.
II.—Texto y variantes de la Carta Sinodal.
III.—Autores y destinatarios de la misma.
IV.—Examen de la decisión sinodal; base dogmática y valor disciplinar de la misma.
V.—Decisión sinodal y Epístola a los Gálatas.
VI.—Conclusión.

5.°—*Los «presbíteros» en los Hechos de los Apóstoles*, por el M. I. Sr. Dr. D. José Angel Ubieta, canónigo Lectoral de Bilbao.

SUMARIO:

I.—*Los «presbíteros» en la Iglesia de Jerusalén:* Los textos (Act. **11**, **30**; **15**, **2**, **4**, **6**...; **21**, **18**). Problemas de crítica literaria: la fuente antioquena. Ordenación cronológica y circunstancias históricas.—Funciones presbiteriales. Relación con Santiago, «el hermano del Señor» y con los Apóstoles.—Hacia los orígenes de los «presbíteros» cristianos; precedentes judíos; la elección de los «Siete» (Act. **6**).
II.—*Los «presbíteros» en las comunidades paulinas*: Elección de «presbíteros» durante el primer viaje (Act. **14**, **23**). El rito institucional: la imposición de manos.—Los «presbíteros» de Efeso (Act. **20**, **17** ss.). Funciones presbiteriales: «In quo vos Spiritus sanctus posuit episcopos...».—Comparación con la terminología paulina.
III.—*Los «presbíteros» en la historia de los oficios eclesiales*: Los «presbíteros» en la formación de la Jerarquía primitiva.

II. *La escatología en la Biblia*

1.°—*El día de Yahvé en los profetas pre-exílicos*, por el M. I. señor Dr. D. Pablo Termes Ros, Pbro., Profesor en el Seminario Conciliar de Barcelona.

SUMARIO:

Introducción.

I.—El material de estudio. Dificultades para su valoración. Ambito de este trabajo.

II.—*El día de Yahvé en los profetas, Amós, Proto-Isaías, Sofonías y Jeremías*: 1. Circunstancias históricas y exégesis de los textos.—2. Nota complementaria sobre Oseas, Miqueas, Nahum y Habacuc.—3. Elementos comunes y dispares en el concepto de «día de Yahvé».—4. Origen de la idea del «día de Yahvé».

III.—*Conclusión.*

2.°—*El día de Yahvé en los profetas post-exílicos*, por el R. P. Fidel Buck, S. J., catedrático en el Seminario de Motezuma, Nuevo México.

3.°—*La interpretación escatológica del vaticinio de Abdías*, por el Doctor D. Emilio Olávarri, Pbro.

SUMARIO:

Introducción.

Soluciones propuestas al libro de Abd. Nuevos aspectos aún no estudiados. Un esquema de trabajo.

I.—Unidad literaria del oráculo. Paralelo literario entre Abd. 1, 10 y Jeremías 49, 7-22. Solución probable: datación.

II.—Perspectivas escatológicas. La realeza de Yahvé en Deuteroisaías y otros profetas post-exílicos. ¿Origen cúltico? Perspectivas escatológicas propias de Abdías.

III.—*Conclusiones.*

4.°—*El Salmo 75 y el Juicio escatológico*, por el Dr. D. Angel González, Pbro.

SUMARIO:

El criterio de las *formas literarias* es suficiente para explicar la conexión orgánica de los diversos elementos de este Salmo. Esto se explica por la relación interna de sus temas. Las «maravillas» de Yahvé, por las que el sujeto del Salmo da gracias, se visualizan en una promesa divina,

en forma oracular, en la que se afirma la intervención de Yahvé como «Juez». Basado en esta promesa, se enfrenta el «justo» con los malvados, describe con imágenes profético-escatológicas el *contenido* de la *hora* del «Juicio», y termina con la promesa de alabar a Yahvé por su cierta intervención. El Salmo es, pues, una acción de gracias anticipada por la misma.

No hay *situación histórica* cierta, ni *ocasión litúrgica* conocida, que den razón suficiente de los diversos elementos del Salmo. El análisis exegético demuestra que los temas y las formas del Salmo encuentran su ambiente en los textos sobre el Juicio de Yahvé en los Profetas, y en los Salmos del dominio universal de Yahvé como Rey y Juez.

«Juzgar» en el Salmo no tiene sentido jurídico, sino el sentido de «vengar»: ello significa, simultáneamente, «destruir» y «salvar», según que se vea del lado de los «malvados» o del «justo». Este «juicio» tendrá lugar en el futuro, cuando llegue la hora; y será definitivo, pues producirá un orden nuevo, suprimendo el antiguo. El «Juicio» es, pues, *escatológico*. Esto no se refiere necesariamente al final de los tiempos; la intervención divina toma «su tiempo» también dentro de la historia. En ella se va gradualmente realizando el orden nuevo; por eso, el tema es actual en todo momento; en la realidad visible del individuo o en la esperanza de la colectividad, la causa del «justo» obtiene siempre su «justicia».

5.°—*La perspectiva escatológica en Job 19, 25-27*, por el R. P. Juan Prado, C. SS. R., Profesor de Sagrada Escritura en el Colegio de San Alfonso, de Valladolid, y Consultor de la P. C. B.

SUMARIO:

I.—*Prenotandos*: 1. Marco histórico. 2. Enfoque literario. 3. Ambientación teológica.

II.—*Base exegética*: 1. Contexto próximo. 2. Traducción. 3. Diversas interpretaciones.

III.—*Contenido doctrinal*: 1. Profesión de fe 2. Semblanza del *goel*. 3. Restauración final: *a*) Perspectiva histórica; *b*) Perspectiva individual; *c*) Perspectiva escatológica.

IV.—*Conclusión*: En Job. 19, 25-27 se expresa de manera velada e implícita la esperanza en la restauración mesiánica y en la resurrección, al proclamar con énfasis la fe en una intervención última de Dios, a situar simultáneamente en tres planos distintos: nacional, individual y escatológico.

6.°—*La escatología general de la Epístola II de San Pedro*, por el Dr. D. José María Casciaro Ramírez, Pbro., Profesor de Sagrada Escritura en el Seminario Conciliar de Madrid.

SUMARIO:

I.—*La escatología general en la II Petri*: 1. Esquema escatológico de la epístola. 2. La perícopa, 3-14. 3. Una primera aproximación al dato revelado.

II.—*Orígenes y ambientación doctrinal de la II Petri*: 1. El Antiguo Testamento. 2. Otros escritos del Nuevo Testamento. 3. La literatura apócrifa intertestamentaria. 4. La antigua literatura rabínica.

III.—*Interpretación de los datos de la II Petri:* 1. Santos Padres. Escatología. 2. Teólogos y exégetas modernos. 3. Género escatológico y metodología.

IV.—*Reflexiones sobre la doctrina de la II Petri:* 1. Fin del mundo. 2. La conflagración final. 3. Los «nuevos cielos y la tierra nueva». 4. Las realidades terrestres ante la doctrina de la II Petri.

V.—*Conclusiones.*

7.°—*La escatología del Apocalipsis*, por el R. P. Sebastián Bartina, S. J., de la Facultad Teológica de San Cugat del Vallés (Barcelona).

SUMARIO:

Introducción.

Consideración de los términos. Delimitación del tema. Bibliografía.

I.—*La Parusía y su preparación:* 1. Señales precursoras: el Anticristo. 2. La segunda venida de Jesucristo. 3. El quiliasmo o reino de los mil años.

II.—*El fin del mundo:* 1. La muerte primera. 2. La resurrección de los muertos. 3. «El cielo nuevo y la tierra nueva».

III.—*El juicio*: 1. El juicio universal. 2. El «Libro de la vida» y los premios eternos. 3. La muerte segunda y los castigos eternos. 4. El cielo. 5. El «lago de fuego». 6. El reino futuro. *Conclusión.*

8.°—*Reino de Cristo e Iglesia de la proyección escatológica de la tradición moderna*, por el R. P. Pablo Luis Suárez, C. M. F., del Teologado Claretiano de Salamanca.

SUMARIO:

I.—Precisando elementos.

II.—Estructura del Reino escatológico: Parte negativa. Parte positiva.

III.—Exégesis escatológica extrahispanoamericana: Savonarola, Hilten, Colón, Serafín de Ferno, Postel, Campanella, Le Roy, Kremenntz. Echling, Gaume, Gatry, Segur y otros.

IV.—Exégesis escatológica hispanoamericana: Arias Montano, Hortola, Vieira, Manez, Lacunza, Caballín, Valdivieso, Roldán, Donoso Cortés, Sacristán, Beitia Manero, Eyzaguirre Beláustegui, Maesso, Robles Degano, Morrondo, Ramos y otros.

V.—Iglesia de las Primicias.

Temas libres

1.—*¿Cómo se formó el libro de los Salmos?*, por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. D. Jesús Enciso Viana, Obispo de Mallorca.

Sumario:

Primera parte del libro: Método seguido. Las cuatro etapas. Sus fechas. Formación de cada colección: *Etapa A*. Primera colección de David. Pss. 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9-10, 12, 13, 15, 16, 17, 19, (20, 21), (22, 23), 29, 30, 31, 38, 39, 41. — Segunda colección de David: Pss. 51, 52, 53, 54, 55, 60, 62, 63, 64, 65. Colección de Asaf: Pss. 50, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 82, 83. *Etapa B*. Segunda colección de David-Asaf. Primera colección de David. Colección de los hijos de Coré. *Etapa C*. Segunda colección de David. Colección del Reino. *Etapa D*. Primera de David. Segunda de David. Colección del Reino.

Segunda parte del libro: Colección aleluyática. Proceso y tiempo de su formación. Los Salmos de las subidas: Tercera colección de David. Su relación con las etapas A y B. Tres Salmos de David. Cómo y cuándo se unieron estas colecciones.

Salmos-prólogos: Existencia. Determinación. Su utilidad para estudiar el proceso seguido en la unión de las colecciones.

2.—*Historicidad del Evangelio de Marcos en la presentación de la muerte de Jesús como muerte redentora*, por el R. P. José Alonso Díaz, S. J., de la Pontificia Universidad de Comillas (Santander).

Sumario:

I.—*Breve exposición de la soteriología de Marcos en relación con la muerte de Jesús*. Conjunción de las dos figuras. «Hijo del Hombre» y «Siervo de Yahvé», en las predicciones de la Pasión. La muerte redentora en el relato eucarístico.

II.—*Adversarios de esta presentación*. (La muerte como redentora creación de la Iglesia primitiva, a lo más sobre la base de una vaga frase de Jesús aludiendo a la posibilidad de su muerte).

III.—*Argumentos en contra de que Jesús considerase su muerte como salvífica*: 1. Improbabilidad de que Jesús se identificara con la figura del «Hijo del Hombre», y más con la figura del «Hijo del Hombre sufriente»: *a*) Por razón sicológica. *b*) Por razón textual. 1) De los tres grupos de textos en los que se pueden agrupar los pasajes en que recurre el término «Hijo del Hombre», el grupo «sufriente» atrae sobre sí sospechas de inautenticidad por *algunas razones*. 2) Sospechas de inautenticidad más en concreto de Mc. 10, 45 y del relato eucarístico. 2. Conclusión de los críticos adversos.

IV.—*Crítica de los argumentos que niegan la historicidad de la presentación marcana*: 1. El poner en labios de Jesús frases que no hubiera dicho, y el remontarse la concepción de la muerte redentora por lo menos a la comunidad de lengua aramea. 2. Crítica directa de los argumentos: *a*) Realidad e irrealidad de la figura del «Hijo del Hombre»; *b*) La figura del «Hijo del Hombre» no solamente figura de gloria, sino también implícitamente sufriente: *c*) ¿Es precristiana la conjunción de la figura del «Hijo del Hombre» y la figura del «Siervo de Yahvé»?; *d*) Probable presencia en el Documento (fuera de *Marcos*) de la conjunción de las dos figuras; *e*) La aparente distinción en algunos textos, de «Jesús» y del «Hijo del Hombre»; *f*) El logión Mc. 10, 45; *f*) Autenticidad de los elementos esenciales del relato eucarístico. 3. Argumento positivo a favor de la historicidad de la presentación marcana.

V.—*Recapitulación.*

3.—*El amor al pobre en el Pentateuco*, por el R. P. Ricardo Rábanos, C. M., de los PP. Paúles de Santa Marta, de Salamanca.

SUMARIO:

I.—*El análisis de los textos*: 1. La tradición yavista. 2. La tradición elohista. 3. La tradición deuteronómica. 4. La tradición sacerdotal. 5. La comparación y relación de las cuatrto tradiciones.

II. *La teología del amor al pobre*: 1. El amor: *a*) El concepto; *b*) Los motivos; *c*) Las manifestaciones. 2. El pobre: *a*) Concepto; *b*) Clases; *c*) Asistencia. 3. Actualidad del amor al pobre: *a*) Enfoque religioso; *b*) Práctica.

4.—*Previniendo un centenario. Hecho, fechas y posible itinerario de la venida de San Pablo a España*, por el R. P. Serafín de Ausejo, OFM Cap., Profesor del Teologado de los PP. Capuchinos de Sevilla.

SUMARIO:

I.—Precedentes: Cuándo, dónde y por qué proyectó San Pablo su viaje a España.
II.—Realidad del viaje. Testimonios históricos casi contemporáneos y de los primeros siglos del Cristianismo.
III.—Examen crítico histórico sobre el valor de tales testimonios.
IV.—Romanización de España, especialmente de la Bética, y núcleos judíos allí establecidos.
V.—Actividad de San Pablo desde la primavera-verano del 63 hasta julio del 64.
VI.—Posibles itinerarios: la «vía Augusta» o el mar.
VII.—La leyenda de los «Siete Varones» en su aspecto geográfico y la actividad apstólica de San Pablo en España.
Resumen: Lo cierto y lo hipotético de la cuestión.

5.—*La situación del Pretorio*, por el Dr. D. Manuel Revuelta, Presbítero. Profesor en el Seminario de Santander.

SUMARIO:

I.—*Historia y estado actual de la cuestión.*
II.—*Los datos de los Evangelios.* El Pretorio era un edificio. Los términos «Lizóstrotos» y «Gabbaza» se pueden adaptar a las dos opiniones. El argumento arqueológico es hasta el presente sólo de confirmación.
III.—*Argumento de verosimilitud* inclina decididamente en favor de la Antonia.
IV.—*«Pretorio» según el uso romano:* La Antonia pudo llamarse «Pretorio» tanto en sentido civil como militar (independientemente incluso de la residencia oficial del Procurador romano).
V.—*Revisión de los textos de Flavio Josefo y Filón*: No se demuesra que la residencia oficial del Procurador fuera el palacio de Herodes. Incluso estos textos favorecen más a la Antonia.
VI.—*Resumen de la tradición cristiana*: Su tendencia general —este es su valor— va hacia el área de la Antonia.
Conclusión: La balanza se inclina por ahora en favor de la Antonia.

6.—*El Templo de Ba'al Berit en Siquem*, por el Dr. D. Vicente Vilar Hueso, Pbro., Profesor en el Seminario de Valencia y Rector de la Casa de Santiago de Jerusalén.

SUMARIO:

Características del edificio considerado como Templo por Sellín en 1926. Las objeciones de Welter a la teoría de Sellin y el plano del Templo-fortaleza de Meguido. Las nuevas excavaciones de Wrigth y la identifica-

ción del templo de Ba'al Berit: Estratigrafía general de Tell el Balata; la estratigrafía del área del Templo y el Palacio; el problema de Abimelek en la cronología del Templo.

7.—*El Paraíso, ¿historia?, ¿leyenda? Problemática literaria y del contenido doctrinal*, por el Dr. D. José Pérez Calvo, Pbro., canónigo de Burgo de Osma (Soria).

SUMARIO:

I.—*Problemática literaria:* 1. Perspectiva general de Gen. 2-3 en la formación de la literatura bíblica. 2. Problemas de crítica literaria que plantea Gen. 2-3: *a*) ¿Gen. 2-3 forma una unidad literaria? ¿En qué sentido y grado?; *b*) ¿Un documento original o varios? Examen de la estructura del texto. ¿Se dan incoherencias, duplicados?; *c*) Conclusión.

II.—*Problemática del contenido doctrinal*: 1. El tiempo y el espacio y su aportación a la inteligencia del contenido. 2. Esquema de cosas narradas en el relato. 3. Geografía y topografía del escenario: *a*) Estudios de los distintos elementos que lo integran; *b*) ¿Es histórico el escenario Gen. 2-3? 4. Estudio de los distintos elementos de la narración del árbol de la vida; árbol de la ciencia del bien y del mal; el querubín y la espada flamante. 5. Los personajes del relato: Yahvé, Adán y Eva, la Serpiente. 6. Interpretación: *a*) Materiales de Gen. 2-3 y procedencia de los mismos; *b*) Gen. 2-3 y la literatura y folklore orientales; *c*) Líneas generales de la interpretación de Gen. 2-3 hasta ahora seguidas; características, virtudes y defectos.

III.—*Nuestro punto de vista*: 1. Distinción entre real, histórico y legendario. 2. ¿Gen. 2-3 historia, teología de la historia, teología existencial? 3. ¿Juega algún papel la etiología en la presentación e interpretación de Gen. 2-3? 4. Algunas cuestiones determinantes de nuestro modo de pensar. 5. Nuestra visión global de Gen. 2-3 y determinación del género literario de los relatos

8.—*Origen, contenido, transmisión, expansión e influjo de la Biblia peregrina*, por el Ilmo. Mons. D. Teófilo Ayuso Marazuela, Canónigo Lectoral de Zaragoza.

SUMARIO:

Origen.—Siglo IV: La obra de San Jerónimo.—La Vulgata Hispana.—Los códices de Lucinio.—Siglo V: San Peregrino.—Su existencia.—Su identificación. La Biblia Peregriniana.—Posición de la crítica contemporánea. *Contenido.* Una Biblia completa.—El Canon.—El Colofón. Primera Edición y primera Recensión.—El Texto de la Vulgata.—El Texto de la

Vetus Latina.—Los elementos extrabíblicos. *Transmisión.—Po*sición falsa (De Bruyne).—Posición equívoca (Bover).—Posición cierta y segura.—La Biblia de San Isidoro de León. *Expansión.*—Indice de elementos que nos han quedado de la Biblia Peregrina, incluyendo los vestigios de otros códices desaparecidos: Area de difusión geográfica en la Península. Arbol genealógico de los mismos. *Influjo.*—Dentro de la Península: *a*) En el Texto Prerrecensional; *b*) En el Texto Isidoriano; *c*) En el Texto de la Marca Hispánica. 2. Fuera de España: *a*) En la Biblia de Casiodoro, *b*) En la Biblia de Teodulfo; *c*) En las Biblias Casinenses; *d*) En las Biblias Sangermanenses y de la Recensión C.

9.—*Rendir culto al Dios vivo, Hebr. 9, 14,* por el R. P. Miguel Angel Patón, C. P., Profesor de Sagrada Escritura en Mieres (Asturias).

Sumario:

I.—El uso del verbo λατρεύειν en Hebr.
II.—Las diferencias que caracterizan el uso de λατρεύειν y λειτουργεῖν.
III.—«Purificación de conciencia» y «santificación» como condición previa del «rendir culto al Dios vivo».

10.—*Las notas árabes marginales del Codex Visigoticus Legionensis,* por el Dr. D. José María Casciaro Ramírez, Pbro.

Sumario:

I.—*Las notas árabes del Codex*: 1. Descripción y estadística. 2. Ejemplos. 3. Datación. 4. Algunas consideraciones.
II.—*Problemática que suscitan las notas*: 1. ¿Son originales del propio glosador mozárabe o proceden de una versión árabe previa de la Biblia? 2. ¿De qué versión pueden estar tomadas en el segundo caso? 3. ¿Proceden de la versión árabe de Juan Hispalense, y son, por tanto, el único testimonio de la primera versión árabe de la Biblia?
III.—*Conclusiones.*

11.—*El conocimiento del pecado original,* por el R. P. Luis Alonso Schökel, S. J., del Pontificio Instituto Bíblico de Roma.

Sumario:

Estado de la cuestión: el «medio intelectual» según Dubarle.—Análisis literario: *a*) ¿Elementos míticos? Dus, McKenzie, Castellino; *b*) Elementos sapienciales: la pregunta Prv. 31, vocabulario; *c*) Elementos de la «Histo

ria salutis»: reducción a los orígenes, en la historia, los profetas y los salmos; esquema y motivos de alianza. Reconstrucción del proceso literario: la pregunta «¿de dónde viene el mal y el pecado?»; la respuesta «del primer hombre», obtenida por reflexión iluminada. Realización literaria de dicha respuesta: la pregunta deja huellas sapienciales; la narración de los orígenes utiliza motivos míticos; la reflexión aplica el esquema y motivos de alianza.

XXI SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA

(del 18 al 23 de septiembre)

TEMA CENTRAL: *La tradición.*

I. *Los Padres y la Tradición*

1.—*La idea de la suficiencia de la Sagrada Escritura en algunos de los primeros Padres de la Iglesia*, por el R. P. Ignacio Riudor, S. I., de la Facultad de San Cugat del Vallés (Barcelona).

SUMARIO:

I.—El problema de Escritura-Tradición en el campo de la teología positiva y en concreto en los primeros Santos Padres: importancia que tiene su estudio para la resolución del problema, tal como se plantea hoy entre los católicos.

II.—¿Qué sentido tiene la idea de *cierta* suficiencia de la Sagrada Escritura, que parece repetirse con mucha frecuencia en los Santos Padres? Estudio de algunos textos de San Ireneo, Tertuliano, Orígenes, San Atanasio, San Epifanio, San Basilio, etc.

III.—Visión global: la palabra revelada y el acto salvífico de Dios. La Escritura como testimonio de la totalidad del hecho cristiano, que contiene en germen toda la revelación.

IV.—*Conclusiones.*

II. *La Tradición en la Escolástica*

1.—*El concepto de Tradición en Santo Tomás*, por el R. P. Manuel García Miralles, O. P., del Estudio General de Valencia.

SUMARIO:

I.—Por qué Santo Tomás no estudió de intento la Tradición.
II.—Citas de la Tradición en Santo Tomás.
III.—Elaboración del concepto de Tradición para Santo Tomás. 2. Tradición y Sagrada Escritura. Necesidad de la Tradición. 4. División de la Tradición en esas citas de Santo Tomás. 5. Los Santos Padres como órganos de la Tradición.
IV.—Influencia del concepto tomista de Tradición en los teólogos y concilios.

2.—*Tres catálogos de teología positiva 1450-1540 (Lope de Salazar, Erasmo, San Ignacio)*, por el Dr. D. Melquiades Andrés, Pbro., Rector del Seminario Hispano-Americano, en Madrid.

SUMARIO:

1. Fin de esta nota.—2. Los tres catálogos.—3. Estudios de Fray Lope de Salazar: actitud de las reformas en España en relación con la teología escolástica, estudio de la Sagrada Escritura, Santos Padres, Teología ascética.—4. Estudio del texto de Erasmo en los mismos aspectos. Conexión y diferencia con la posición de las reformas españolas. 5. Estudio del texto de San Ignacio.—*Conclusión.*

3.—*Tradición desde Vitoria a Trento*, por el M. I. Sr. D. Vicente Proaño Gil, Canónigo de Burgos y Prof. en el Seminario Conciliar.

SUMARIO:

Introducción.

I.—El punto de partida en la noción de Tradición es el Evangelio, considerado más bien como un mensaje que como un libro escrito.
II.—*Tradición y tradiciones:* La tradición en singular se identifica con las tradiciones cuyas características, son las siguientes: son divinas, extraescriturarias, dogmáticas.
III.—*Tradición y Escritura*: Comparada con la Escritura, la Tradición es «prior tempore»; «notior communior, et apertior»; «latior et copiosior» que ella.
IV.—El «sensus fidei»: De la predicación apostólica han nacido las tradiciones y también el sentido de la fe que ha quedado grabado en los corazones de los fieles. Según nuestros teólogos, la Tradición, en su sentido objetivo, es el conjunto de verdades reveladas por Dios que se conservan en la Iglesia sin la Escritura. En su sentido subjetivo, el sentido de la fe que se conserva en los corazones de los fieles.

4.—*La Tradición en Molina*, por el R. P. Antonio Queralt, S. J., del Colegio de San Francisco de Borja, de San Cugat del Vallés (Barcelona).

SUMARIO:

I.—Planteamiento del problema: Elementos: el «objeto» de fe divina y su comunicación. La Iglesia como depositaria de la fe.
II.—Trascendencia de la tradición: Posición habitual de los herejes según su parecer. La «tradición» como la plenitud del depósito revelado. Clases de verdades trasmitidas.
III.—Tradición y Escritura: Su situación. Ejemplos que aduce. En qué sentido.
IV.—La doctrina de Molina y la actual de Geiselmann-Lennerz.

5.—*Tradición e Inquisición española. (Segunda mitad del siglo XVI)*, por el Dr. D. Nicolás López Martínez, Canónigo de la S. I. C. de Burgos y Profesor en el Seminario Conciliar.

SUMARIO:

I.—Antisemitismo.
II.—La «novedad», motivo de desconfianza.
III.—Actitud de la Inquisición española.
IV.—Concepto de Tradición en la práctica inquisitorial: 1) Doctrina de Melchor Cano. 2) Ambientación y análisis de procesos célebres. 3) Mentalidad de los calificadores.
V.—*Conclusión.*

III. *Iglesia y Tradición*

1.—*Coincidencias, diferencias e interferencias entre los conceptos de Iglesia y Tradición*, por el R. P. Bernardo Monsegú, C. P.

SUMARIO:

Una problemática de importancia teológica y ecuménica.—Trilogía clave.—Con sentido teológico y práctico.—La Palabra y la Iglesia.—La Iglesia al servicio de la Palabra.—Palabra de tradición apostólica.—Teología, Iglesia

y Tradición.—Fuentes de revelación y órganos de revelación.—Precisando el concepto de Tradición.—La cuestión teológica de la Tradición.—Analizando los conceptos de Iglesia y Tradición.—La Tradición interpretada dentro de la estructura pneumática y jurídica de la Iglesia.

2.—*Tradición y Magisterio*, por el R. P. Domiciano Fernández, C. M. F.

SUMARIO:

I.—*El problema de la Tradición y Magisterio.*

II.—*Síntesis histórica de la cuestión en los últimos cien años*: Möhler y la Escuela de Tubinga. 2. Perrone y la Escuela Romana (Franzelin, Billot). 3. Scheeben-Newmann. 4. Identificación de Tradición y Magisterio: *a*) Denneffe-Dieckmann. *b*) Charlier-Chenu.

III.—*Problemática Teológica*: 1. Concepto de Revelación. 2. Revelación clausurada. En qué sentido. 3. Kerigma y Parádosis. 4. Magisterio apostólico y Magisterio eclesiástico. 5. Tradición apostólica y Tradición eclesiástica. 6. Distinción entre Tradición objetiva y Magisterio. 7. Distinción entre Tradición activa y Magisterio. 8. Parte activa de los fieles en la conservación y explicación del depósito revelado.

3.—*El sentir actual de la Iglesia como garantía suficiente para la definición dogmática de una verdad revelada*, por el R. P. Bernardo Aperribay, O. F. M., de San Francisco el Grande de Madrid.

SUMARIO:

I.—Importancia del sentir cristiano. Su génesis. El sentir de la Iglesia: 1. Tradicional. 2. Actual. Notas que encierra.

II.—Su valor como criterio de la Revelación. Condiciones que requiere en cuanto hecho manifestativo de la Revelación.

III.—La Teología y el sentir de la Iglesia, Intervención del Magisterio de la Iglesia. Funciones que le competen respecto del «Sensus fidei». Definición

IV. *Tradición y Escritura*

1.—*Tradición y Escritura a la luz del Magisterio eclesiástico*, por el R. P. Francisco de P. Solá, S. I., de la Facultad Teológica de San Cugat del Vallés (Barcelona).

SUMARIO:

1. Introducción. 2. Textos de San Ireneo, Tertuliano, San Agustín, San Ambrosio, San Jerónimo. 3. Teólogos tridentinos: Cano, Canisio. 4. Teólogos postridentinos: Suárez y Belarmino. 5. Teólogos modernos, o sea postvaticanos hasta el principio de la controversia o corriente moderna. 6. Documentos pontificios. 7. Discusión del contenido de los textos. 8. Conclusiones. A modo de conclusión general, la Escritura y la Tradición son dos fuentes de revelación que pueden ir independientes. En la práctica se forma siempre la coordinación de ambas, sin que esta coordinación o misión sea necesaria u obligatoria.

2.—*El binomio Tradición-Escritura a la luz de la Neumatología*, por el R. P. Basilio de San Pablo, C. P., Secretario de la Sociedad Mariológica Española.

SUMARIO:

Introducción.

1. En el puro manantial y más alta cima de la verdad revelada. 2. El amplísimo sentido del «estoy con vosotros».—El *Credo in Spiritum Sanctum, unam Ecclesiam*, en K. Barth. 4. La acción del Espíritu Santo sobre la Iglesia, clave del problema Tradición-Escritura. Primera parte: El *neuma en la recepción y transmisión del Kerigma de Cristo por los Apóstoles*: 1. El Verbo encarnado portador de un mensaje. 2. La acción del Espíritu Santo en el lanzamiento del Kerigma y su encomienda a los Apóstoles. 3. La Escritura al servicio del Kerigma. 4. El Espíritu Santo como garantía de fidelidad y unidad en la exposición y aceptación del Kerigma. 5. Tradición, Escritura y neuma en la Iglesia apostólica. Segunda parte: El *neuma en la conservación y esclarecimiento del Kerigma por la Iglesia:* 1. El tránsito del periodo normativo al conservativo. 2. El minimismo de Oscar Cullman en la asistencia del Espíritu Santo a la Iglesia.—3. Triple condición de los Apóstoles en la Iglesia. 4. La Iglesia, depositaria oficial del Kerigma. 5. La sola Escritura como hipótesis. 6. La rebelión protestante contra la Iglesia, mediatamente contra el Espíritu Santo. 7. El Espíritu Santo garantizando la fidelidad de la Iglesia al Kerigma. 8. Tradición, Escritura y neuma a lo largo de la historia del cristianismo. *Conclusión.*

TEMAS LIBRES

1.—*Las dos vertientes del tratado de la Encarnación en la Teología contemporánea*, por el R. P. Alvaro Huerga, O. P., Profesor en el «Angelicum» de Roma.

SUMARIO:

1. Las dos vertientes del tratado «De Verbo Incarnato». 2. La época de las disputas en torno al dogma cristológico. 3. La conmemoración del Concilio de Calcedonia. 4. La cuestión moderna del «yo» de Cristo. 5. Tiempos nuevos: problemas nuevos (Eclesiología, Mariología. Josefología). 6. Amplitud y profundidad de los temas sacramentarios en Teología contemporánea. Ejemplos: *a*) En busca de una nueva fundamentación bíblica de los Sacramentos. *b*) La espiritualidad de los laicos y el sacramento del Bautismo. *c*) La teología del pecado y el sacramento de la Penitencia.

2.—*Los elementos de la tradición eucarística en relación con Jesús*, por el R. P. José Alonso Díaz, S. J., de la Pontificia Universidad de Comillas.

SUMARIO:

I.—*Consideración de los textos:* 1. Marcos y Mateo. *a*) Coincidencias. *b*) Adición mateana: «en remisión...» 2. Marcos y Pablo. (Las cuatro *diferencias*: 1.ª Adición en Pablo «por vosotros». 2.ª Diversa estructura en la frase del cáliz. 3.ª Ausencia en Marcos del mandato de repetir el rito. 4.ª Ausencia en Pablo de la frase escatológica). 3. Lucas en comparación con Marcos y Pablo. *a*) El texto de Lucas: El texto breve y el texto largo; *b*) Peculiaridades del texto de Lucas: diferencias con Mateo y Marcos y diferencias con Pablo.

II.—*Argumentos de algunos críticos contra la institución de la Eucaristía por Jesús*: 1. El creador de la Eucaristía es uno posterior a Pablo. (Exposición de los argumentos y crítica.) 2. Pablo, creador de la Eucaristía. *a*) El mandato de repetir el rito. (Sólo en Pablo e inverosímil en Jesús. *b*) La Eucaristía como memorial de la muerte y rito de comunión a la muerte del Señor. (Desacuerdo con otro tipo de Eucaristía. Creación de Pablo a imitación de los misterios helenísticos). *c*) La idea de la Alianza (en Marcos es sopechosa de añadida, y por otra parte es idea típicamente paulina). *d*) La muerte como salvífica (en contra de la mentalidad de Jesús, e idea paulina).

III.—*Valoración de los argumentos*: 1. Pablo da como anterior a él la tradición sobre la Eucaristía: *a*) La presenta como «recibida del Señor» (sentido de la frase). *b*) Lugar y tiempo. 2. La comparación entre Pablo, y Marcos confirma la anterioridad a Pablo de la tradición eucarística. (Independencia entre ambos y dependencia de una tradición anterior). 3. Entre Pablo y Marcos no hay diferencia esencial: *a*) No en añadidura de Pablo en la frase sobre el plan. *b*) No en la diversa formulación de la frase referente al vino. *c*) No en la ausencia en Marcos y presencia en Pablo del mandato de repetir el rito. 4. La idea de la *alianza* no necesariamente es de influjo paulino. 5. El texto de Lucas no es serio adversario de la tradición de Marcos y Pablo: *a*) Opiniones sobre el texto largo y el texto breve.

b) En ninguna de las hipótesis es adversario el texto de Lucas. 6. El tipo de Eucaristía representado por los *Hechos* no necesariamente se opone al tipo de Eucaristía paulina. 7. La presentación de la muerte como redentora no es objeción. *Recapitulación.*

3.—*El carácter de la Confirmación y la participación de los fieles en el apostolado de la Iglesia*, por el R. P. Sebastián Fúster, O. P., de los PP. Dominicos de Valencia.

SUMARIO:

I.—*Apostolado y apostolado seglar*: 1. Apostolado en general. Apostolado seglar: *a*) los seglares y el apostolado «jerárquico»; *b*) los seglares y el apostolado «participación del jerárquico»; *c*) los seglares y el apostolado «privado».

II.—El *carácter de la Confirmación como título especial de apostolado «privado»*: 1. Participación del sacerdocio de Cristo. 2. Soldados de Cristo. 3. Plenitud del Espíritu Santo. 4. Confesión de la fe. 5. Edad adulta.

III.—*El carácter de la Confirmación como fundamento teológico de la participación de los fieles en el apostolado jerárquico*: 1. Dos poderes en la Iglesia. 2. El apostolado y esos dos poderes. 3. El carácter de la Confirmación y esos dos poderes. 4. Consecuencia: luego el carácter de la Confirmación es el fundamento teológico de la participación de los seglares en el apostolado jerárquico de la Iglesia.

4.—*¿Existe una «tradición» protestante en España?*, por el R. P. Joaquín María Alonso, C. M. F., Profesor del Claretianum en Roma.

SUMARIO:

Introducción.

El momento protestante en España.—Sentido y valor.

I.—*La afirmación:* Existe una tradición protestante española. Las pruebas: 1. Sentido de «tradición» entre los autores protestantes. 2. Los hechos históricos.

II.—*La negación:* No existe una tradición protestante en España. Las pruebas: 1. Falso concepto de «tradición» utilizado. 2. La realidad de los hechos aducidos.

III.—*Conclusiones*: 1. El protestantismo, en España, es *de hecho* «anti-español». 2. El protestantismo en España es *de hecho* «anti-católico». 3. El protestantismo, en España, es de *hecho* «anti-ecuménico». 4. El protestantismo, en España, no tiene «tradición».

BIBLIOGRAFIA

RESEÑA DE LIBROS:

STEFAN PORÚBČAN, S. J.: *Il Patto nouvo in Is.* 40-66, Roma, Pontificio Instituto Biblico, 1958.—XVI-334 páginas.

Una de las ideas claves o maestras que llenan toda la Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento, es, sin duda, la del Pacto o Alianza de Dios con su pueblo: el Pacto o Alianza entra, podemos decir, en la esencia misma de las relaciones que Dios ha querido tener con la Humanidad. La lectura reposada del estudio de Porúbčan ayuda eficazmente al conocimiento —y con ello a la estima y aprecio— del concepto, objeto y condiciones de la Alianza que Dios pactó primero con Israel y que luego renovó —pacto nuevo— con toda la humanidad, mediante el sacrificio, la sangre de Jesucristo en la cruz.

El autor divide su trabajo en tres partes: En la primera, semántica, preliminar, examina el concepto de *pacto en general* (*bᵉrît*). En la segunda, exegética, central, hace el estudio exegético y analítico, metódicamente coordinado, del material específico sobre la *bᵉrît* en Is. 40-66. La tercera, sintética, conclusiva, presenta sistemáticamente el conjunto de los resultados exegéticos y teológicos sobre el Pacto nuevo, obtenidos en la labor analítica precedente: noción, constitución y contenido del nuevo pacto; estadios de su realización; el pacto como participación individual en el pacto.

El contenido del libro abarca bastante más de cuanto parece indicar el título. Ya que para establecer el concepto bíblico de pacto, la primera parte viene a ser una síntesis de los diversos pasajes del A. T. que hablan de pacto o alianza, trátese de *bᵉrît* humanas o de *bᵉrît* divinas. En cuanto al objeto de examen exegético directo, el Pacto nuevo, prácticamente se agota el campo de investigación, puesto que los textos principales sobre la materia se encuentran precisamente en Is. 40-66 y se discute también ocasionalmente el material contenido en Jeremías, Ezequiel y Oseas. Y en un breve capítulo al final de la obra, «Cumplimiento en el Nuevo Testamento» (págs. 316-320), se señalan los puntos esenciales y característicos de la soteriología del Nuevo Testamento, que permiten establecer sin más la identidad del *pacto-bᵉrît* de Isaías II con el *pacto-diatheke (kainé d.)* del Nuevo Testamento.

La primera y segunda parte del libro resultan de lectura un tanto pesada, por razón del minucioso análisis que se hace —y debe hacerse— del texto sagrado. En la primera parte, además, diríamos que hay demasiada alusión concreta a las sen-

tencias de otros autores. El índice temático, reducido a doce temas, tres de ellos extensísimos, sería seguramente más útil, si se dispusiera (ampliado) en forma de índice alfabético de materias.

A los sacerdotes y profesores de Sagrada Escritura en general, que no sean especialistas, pueden señalarse como páginas de lectura muy difícil la conclusión de la primera parte (págs. 76-81) y toda la parte tercera. Una cuestión, marginal al tema tratado y que puede interesar a los especialistas: Según Porúbčan, los Cánticos del Siervo de Yahvé están estrechamente y realmente unidos a su contexto deuteroisaiano, no sólo temática, sino también estilísticamente: tanto que forman con él una verdadera parte integrante de composición (pág. 253).

PABLO TERMES, Pbro.

P. G. RINALDI, C. R. S.: *I Profeti Minori*. Fascículo II; Osea-Gioele-Abdia-Giona, («La Sacra Biblia» a cura di S. Garofalo). Torino, Marietti, 1959.—213 páginas.

La excelente colección de comentarios a la Biblia, dirigida por Garofalo, nos presenta ahora la segunda parte de los «Profetas Menores», incluyendo a Oseas, Joel, Abdías y Jonás. De todos es conocido el criterio de interpretación de este comentario italiano a la Sagrada Escritura. En general, los autores se sitúan en una zona prudente conservadora al abordar los temas delicados. Es justamente la tónica de este comentario de Rinaldi. En las Introducciones a cada profeta, el autor suele exponer con claridad las diversas opiniones sobre problemas controvertidos, insinuando su posición un tanto ecléctica y algunas veces tímida. En concreto, en la introducción al libro de Jonás se refleja esta indeterminación del autor sobre su carácter literario. El lector necesita que en los libros científicos el autor se pronuncie claramente sobre una posición concreta para formarse un juicio. No basta contraponer las diversas opiniones, sino que es necesario orientar positivamente sobre los problemas controvertidos.

Con todo, el comentario es rico en material de erudición, y el lector puede encontrar en estas páginas un excelente guía para entender la palabra de Dios reflejada en estos escritos proféticos.

FR. MAXIMILIANO G. CORDERO, O. P.

MAYER, ALOISIUS: *Psalmorum liber primus* (1-41). Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1960.—510 páginas.

Este libro del Dr. Mayer es una continuación de su anterior *Libro de los Salmos*, publicado el año 1954. El presente supone una notable ampliación del primero, ya que nos presenta no una simple versión del Salterio, sino una especie de Salterio políglota en cuatro lenguas: hebreo, griego, latín y alemán. El texto de los LXX está tomado de la edición de Rahlfs. El texto latino, de cuatro ediciones distintas: la nueva versión vaticana del año 1954, la Vulgata antigua editada por Gramatica, y las ediciones de los Dres. Rembold (1933) y Zorell (1939). Es decir,

que estamos ante cuatro traducciones latinas. Las traducciones alemanas son las de de Buber-Rosenzweig, de Loch-Reischl y Schenk.

La finalidad de la obra del párroco de Gutenberg, Dr. Mayer, no es el dar un texto para estudios científicos. Esto no lo lograría desde el momento que ni el texto hebreo ni el griego disponen de aparato crítico alguno; el mismo cuádruple texto latino no es tampoco para un estudio definitivo en este terreno. Se trata más bien de hacer patentes a los seglares, en las horas de instrucción bíblica, las variantes que hay en la diferentes formas textuales del Salterio. En este mismo sentido también es útil para sacerdotes y estudiantes de Teología, por tener delante una especie de traducción sinóptica que facilita cierto trabajo.

Cada uno de los Salmos va precedido del texto hebreo íntegro, que se repite luego acoplado a las otras versiones; de esa suerte se puede leer seguido sin excesivas violencias que supone la acomodación a las demás versiones.

La tipografía es clara y la disposición suficientemente elaborada para leer con soltura y comparar las diversas traducciones, dispuestas en forma apaisada. Por lo demás, según la utilidad que le preste, cada cual podrá juzgar de la oportunidad de una obra semejante, que requiere lectores no simplemente deseosos de la Palabra de la Biblia, sino también de las curiosidades de su transmisión.

La obra de Apostolado Bíblico Alemán contribuye con ello al mayor conocimiento de las Sagradas Escrituras, por el cual ha realizado trabajos verdaderamente notorios.

J. Díaz

Paul-Marie de la Croix, O. C. D.: *L'Évangile de Jean et son témoignage spirituel*. Bruges, Desclée de Brouwer, 1959.—130 × 190 mm., 589 pp.

Para conocer mejor a Cristo «en espíritu y en verdad» (Jn. 4,24), a través de Juan el apóstol, que dio fiel «testimonio» de Jesús (cf. Jn. 21,24), es para lo que se ha escrito este libro que reseñamos.

Su autor no pretende, pues, darnos una exégesis detallada del IV Evangelio, ni entrar en las innumerables cuestiones literarias que en torno de él se agitan en estos últimos decenios, ni tampoco es su intento discutir o resumir las posiciones hoy más en boga sobre el ambiente histórico y la finalidad del último Evangelio. La finalidad de este libro es mucho más sencilla, más profunda, y más teológica. El autor se ha propuesto extraer todo el jugo espiritual posible del IV Evangelio, al que ya Clemente de Alejandría llamó «Evangelio espiritual»; captar las realidades divinas de las que Juan es privilegiado «testigo», y exponer, de la mejor manera posible, las principales ideas del mensaje joánico, para el aprovechamiento espiritual de las almas.

Conoce el autor perfectamente la exégesis actual del IV Evangelio, pero no pretende presentarnos en su obra una exégesis analítica, y mucho menos filológica, del mismo. Mas tampoco se crea que esta obra es un sencillo libro de piedad o de meditaciones sobre San Juan. Es una obra que busca y penetra, en cuanto posible, el contenido espiritual del más espiritual de los Evangelios. Y de ello resulta una especie de Teología bíblica, utilísima para el hombre culto de hoy, igual que para el sacerdote y aún para el especialista en estudios joánicos.

Tal vez la marcha del pensamiento resulte algo lenta y, algunas veces, se adviertan repeticiones innecesarias. También hemos de anotar que, por haberlo así querido el autor, se suprimen generalmente las citas de autores no bíblicos. Y en las pocas veces que se aducen autores no sagrados, antiguos o modernos, se hace en forma genérica, es decir, sin indicar, con frecuencia, más que el nombre del autor citado (cf. p. 125, nota 1; p. 165, nota 1; p. 217, nota 4), o el nombre y la obra, pero no la página (cf. 276, nota 4). Creemos, sin embargo, que esos detalles no deberían omitirse, porque siempre son útiles para el lector científico y nada estorban al no especilizado. Igualmente parécenos que los subtítulos o epígrafes de cada pequeño apartado deberían figurar al frente del mismo, y no relegarlos a la cabecera de las páginas o al índice final; pues la lectura resultaría así menos pesada y más comprensible.

Por último, hemos de anotar también que, en general, el pensamiento de Juan se recoge con fidelidad. Sin embargo, en ocasiones se queda a mitad de camino. Y nos referimos particularmente al «sentido» que da la Encarnación a la Historia. El Cristocentrismo histórico, que el autor resume muy bien en las páginas 51-52, tiene un valor positivo que él hace resaltar perfectamente. Pero ese Cristocentrismo cobraría mayor valor aún si se llevara hasta el campo de lo ontológico o formal, como en realidad lo enseñan de consuno San Juan y San Pablo.

Concluyamos asegurando al lector que la obra aquí reseñada, a pesar de contener ciertas pequeñas imperfecciones inherentes a todo lo humano, es una obra densa, a veces magistral y siempre positiva, para comprender el aspecto espiritual del mensaje joánico.

Fr. Serafín de Ausejo, OFMCap.

Behler, G.-M., O. P.: *Le paroles d'Adieux du Seigneur* (Col. «Lectio Divina»). Paris, Edit. du Cerf. (29 Boulevard Latour Mauboug), 1960. Pref. F. B. Braun, 284 pp.

Los cinco capítulos que preceden a la narración de la Pasión del Señor en el Evangelio de San Juan ofrecen a la meditación del misterio de Cristo materia inagotable. En este punto, los comentarios se pueden suceder sin repetirse ni parecerse. Así, en estos últimos años, tenemos el comentario de Ch. Hauret centrado en el sacerdocio y la vida apostólica, y el de H. Van den Bussche. El que hoy presentamos es debido a la pluma de un religioso, capellán de religiosas, y predicador de retiros espirituales a religiosas de clausura. Estas circunstancias no dicen nada contra el valor de la obra. El P. Behler ocupó durante unos años la cátedra de filología semita en el Colegio «Angelicum» de Roma. No ignora la exégesis crítica ni la descuida, pero su comentario es teológico y espiritual. La ciencia exegética subyacente y el conocimiento del pensamiento de los Padres, nutren esta obra de la que no es necesario trazar el plan porque sigue el orden tradicional. Ha preferido comentar versículo por versículo, evitando la impresión atomizadora que es el peligro que corren esta clase de comentarios cuando se destinan al gran público. La lectura queda convertida en oración al ape-

lar a la actividad espiritual de la fe y de los dones del Espíritu. Para no correr el riesgo de aventurarse a interpretaciones iluministas, permanece sólidamente fundada en el sentido del texto. Esto era más necesario tratándose del Evangelio de San Juan, ya que a pesar del vocabulario aparentemente simple del Apóstol está lleno de una savia extraordinariamente rica. El autor nos dice que los primeros destinatarios de este comentario son las almas contemplativas, pero no son las únicas. Puede servir a todos los que quieran alimentar su vida espiritual en estos capítulos del Evangelio de San Juan.

P. Franquesa, CMF.

Dupont, Jacques: *Les Soures du Livre des Actes*. Bruges, Desclée de Brouwer, 1960.—168 pp.

La presente obra de H. Dupont, tan benemérito de los estudios bíblicos en el campo católico, viene a ser una ampliación de las páginas 35-42 de su anterior estudio sobre los Hechos de los Apóstoles «Les problèmes du Livre des Actes d'après les travaux recents» (Lovaina, 1950). Su nuevo libro entra plenamente en el campo de la historia de la exégesis, tan útil para saber apreciar el valor de los trabajos más importantes que sobre un tema bíblico determinado se han escrito. El citar por igual, sin discernimiento alguno, autores de distintas tendencias exegéticas, no es más que operar un acervo de erudición que muchas veces no sirve más que para confundir. El mérito de Dupont, además del gran conocimiento de causa que manifiesta, es la claridad meridiana con que presenta el material. Su reducción de los diversos trabajos sobre los Hechos de los Apóstoles a los tres grupos fundamentales, Tendenzkritik, Quellenkritik, Formgeschichte, es de un gran acierto y de notables ventajas metodológicas y cronológicas.

En su estudio de la Quellenkritik sabe presentar con gran precisión, tanto la teoría de la fuente única (a partir de Sorof, Norden, Loisy, etc.), como la de las fuentes paralelas, que se origina con Spitta (1891). El estudio que hace sobre la opinión de Harnack es sumamente claro, y con medida de la importancia que tal opinión ha tenido en el campo exegético. De hecho, tanto Cerfaux en su trabajo sobre las fuentes complementarias, como los de Bultmann y Benoit sobre la fuente antioquena y los de J. Jeremías, tienen como punto de partida el estudio de Harnack. La misma Formgechichte, con sus múltiples investigaciones sobre los pasajes «nosotros», es deudora de muchos de sus resultados al esfuerzo de Harnack. Al comienzo de este siglo, él es el campeón de la identidad del autor de los Hechos con el de los fragmentos «nosotros»; llegar de ahí a Lucas no es una labor tan difícil. Y ahí es donde está la solución precisamente del problema de la autenticidad literaria de los Hechos de los Apóstoles. Desde un punto de vista práctico, no meramente de erudición, se puede plantear la pregunta de si cuando se trata de estudiar la historia de la exégesis de un libro no es mejor reducirla a los autores que realmente han supuesto un paso adelante en tal terreno, y no catalogar una serie de obras en un orden puramente cronológico. Dupont ha sabido unir las dos cosas maravillosamente.

Después de leer su libro, la impresión que deja es por una parte negativa; después de múltiples estudios sobre las fuentes, hay pocas teorías que cuenten

con una aprobación unánime de los críticos. Por otra parte, positiva, ya que los múltiples estudios han servido para poner de relieve innumerables matices que de otra forma no hubiesen salido a luz. Como resultado más concreto, queda el señalado antes sobre los fragmentos «nosotros» como punto inicial de trabajo en el problema de la autenticidad literaria; un «nosotros» que supone más bien una apropiación reflexiva en un nivel de redacción que en un plano de documentación.

Si intentamos apreciar la postura con que Dupont ha afrontado su problema, la tenemos indicada en la página 161, nota primera. Se rebela al mismo tiempo contra el conformismo que no saca a luz los problemas y contra el «snob» criticista anti-tradicional por sistema. Por lo demás, se decide plenamente más por el peso de las razones que por la presión de determinadas «autoridades eclesiásticas o académicas».

La presente obra supone un trabajo de Dupont en la línea de sus mejores libros, de los que se distinguen notablemente otros de diferente calidad. Estamos ante un trabajo relevante, sumamente útil y de una maravillosa claridad de síntesis, que quedará como una valiosa aportación en el campo de los estudios exegéticos de los Hechos de los Apóstoles.

J. Díaz

E. Beaucamp, O. F. M.: *La Bible et le sens religieux de l'univers*, («Lectio Divina», 25). Paris, Les Editions du Cerf. (29 B. Latiur-Maubourg). 1959.—222 pp.

Este libro es sustancialmente la tesis doctoral que el autor sostuvo en la Facultad Teológica de Lyon; y extractos de ella han sido publicados en diversas revistas. Ahora sale por primera vez en su extensión total, adaptada a la colección «Lectio divina», que se dirige al gran público. El autor se plantea el problema de la proyección del cosmos en sus relaciones con el drama de la salvación del hombre, para determinar el lugar que ocupa en los designios divinos. Y buceando en la Biblia, trata de destacar la actitud habitual del pueblo elegido frente a las realidades materiales que le rodean y deducir una visión de conjunto en relación con la experiencia fundamental de la elección de Israel. El sentido de la historia en Israel arranca de su vinculación a Dios por la alianza sinaítica. La Biblia le da un principio y una finalidad al cosmos en contra de las de las filosofías y teogonias de los otros pueblos de la antigüedad que lo creían sometido al fatalismo en un eterno ciclo irreversible. En la concepción hebraica, el cosmos tiene también una historia «sagrada» ligada a la historia de la obra humana. El universo y la historia obedecen a un mismo ritmo porque están sometidos a la misma mano conductora de un Dios que plasma un plan trascendente en la naturaleza y en la historia. La vinculación de Dios a su pueblo elegido a través de la Alianza sirve para descubrir progresivamente los atributos cósmicos de Dios. En la dialéctica de la Alianza, el cosmos dice relación con los designios históricos de Dios sobre Israel. La revelación del designio salvador de Dios en la historia, da una nueva visión del cosmos. El Dios de la Alianza es el Dios del Universo. Todo lo creado se ordena al hombre, y el hombre tiene un destino histórico concreto en las designios divinos.

Estas ideas son orgánicamente desarrolladas en una serie de capítulos sobre el impulso de la historia (dinamimo vital del pueblo de Dios y esperanza del Reino de Dios), el poder cósmico de Yahvé, vocación del hombre en el cosmos, sentido poético de la naturaleza y resonancia cósmica del drama de la salvación. El autor destaca pasajes paulinos, donde se presenta al cosmos vinculado a la suerte de los redimidos, y a la luz de ellos intenta dar un sentido providencialista a todos los fenómenos de la naturaleza en la medida que ésta se halla asociada a la suerte del hombre que trata de dominarla y asociarla a sus destinos. Esta dimensión «cósmica» de la rehabilitación espiritual del hombre, sirve para destacar la idea tan cara al Apóstol de las gentes de que Cristo es el «Primogénito» de toda creatura. Encontramos, pues, en estas páginas ideas teológicas profundas, que nos sirven para enmarcar gran parte del mensaje bíblico en toda su grandeza y proyección soteriológica. Por ello, el libro resulta de interés para profundizar en el misterio teológico de la revelación bíblica en sus diversas etapas.

Fr. Maximiliano G. Cordero, O. P.

REVISTA DE REVISTAS

Angelicum, 38, 1961, abr.-jun.— J. D. Robert, O. P., *Y a-t-il une antinomie entre le Dieu des philosophes et celui d'Abraham, d'Isaac et de Jacob?*, pp. 213-216.

American Ecclesiastical Review (The), 144, 1961, may.—E. Lussier, S. S. S., *Daily Life in Ancient Israel*, pp. 326-331.

Antonianum, 36, 1961. abr.— M. Adinolfi, O. F. M., *L'insegmento escatologico nelle parabole*, pp. 137-172.

Benediktinische Monatschrift, 37, 1961, 2. — B. Schwank, *Lederrollen oder Papyruskodizes?* (En torno a los manuscritos del Mar Muerto), pp. 146-151.

— — — —, 37, 1961, 3. — P. Rupprecht, *Zu meinem Gedächtnis* (II) (En torno a la última Cena), pp. 216-226.

Bibel und Kirche, 16, 1961, jun.—P. M. Zerwick, S. J, *Paulus Jahrhundertfeier in Rom*, pp. 34-35.—W. Pesch, C. SS. R., *Die Bekehrung des Apostels Paulus nach dem Zeugnis seiner Briefe*, pp. 36-38.—J. Kardinal Döpfner, *Paulus und Petrus*, pp. 39-43.—E. Beck, G. Miller, *Gottes Gerechtigkeit und Gott Zorn: Ein Beitrag zur paulinischen Theologie*, pp. 44-48.—J. M.ª Nielen, *Das Beten der ersten Christen nach dem Zeugnis der paulinischen Briefe*, pp. 49-52.—J. Bours, *Hinführung zur Schriftbetrachtung*, pp. 53-56.

Biblica, 42, 1961, 2. – L. Alonso-Schökel, *Ersäklkunst im Buche der Richter*, pp. 143-172.—J. Schriner, *Textformen und Urtext des Deboraliedes in der Septuaginta*, pp. 173-200.—J. M. Grintz, *«Ai which is beside Beth-Aven». A re-examination of the identity of Ai*, pp. 201-216.—E. des Places, S. J. *«Des temples faits de main d'homme»*, pp. 217-223.—J. B. Bauer, *Gnadenlohn oder Tageslohn (Mt. 20,8-16)?*, pp. 224-228.—R. Köbert, *Lc. 1,28-42 in den Syrischen Evangelien*, pp. 229-230.

Bible et vie chrétienne, 1961. marz.-abr. – Textes et Commentaires. Sagesse 7,21-8,9 et I Corinthiens 2,1-16: A. D'Hippone, *Les sages, les habiles, les petits*, pp. 13-15.—A. George, *Sagesse du monde et sagesse de Dieu, d'après la Première épître aux Corinthiens*, pp. 16-24.—I. Fransen, *Cahier de Bible: Le Livre de la Sagesse*, pp. 25-34.—L. Jacquet, *Le bonheur du juste* (Psaume 112), pp. 35-42.—H. Duesberg, *Le médecin, un sage?* (Eccli. 38,1-15), pp. 43-48.—Initation biblique et liturgique: H. Holstein, *Le miracle, signe de la Présence*, pp. 49-58.—A. Ferrière, *Pour une morale humaine?*, pp. 59-68.—A. Rose, *Notes de pastorale: Le dimanche «in albis»*, pp. 69-72.— Expérience et chronique: P. Blanchard, *Parale de Dieu et prière contemplative: l'expérience de Soeur Elisabeth de la Trinité*, pp. 73-79.—L. Ramlot, *L'Evangile selon saint Jean et la critique historique*, pp. 80-87.

— — — —, 1961, may.-jun. – Vérité et Bienveillance, Textes et comentaires: Jérémie 19,14-20, 6 et Galates 2,1-14.—S. Agustín et S. Jérome, *Paul et Pierre Agustin et Jérôme*, pp. 13-22.—D. Mollat, *Jésus devant Pilate* (Jean 18-28-38), pp. 23-31.—I. Fransen, *Gahier de Bible: L'appel d'un coeur sincére* (lettre à Philémon), pp. 32-36.—L. Deiss, *Je marcherai en présence de Yahweh* (Psalme 116), pp. 37-53.—Initiation biblique et liturgique: P. Grelot, *Les figures bibliques*, pp. 54-61.—Témoignage et Chronique: Un Moine d'Orient, *Il se leva pour lire* (Luc. 4,17), pp. 62-65.—A. Hamman, *Bible et prédication dominicale: le Gredo*, pp. 66-80.

Bulletin de Littérature Ecclésiastique, 2, 1961, abr.-jun. – M. Delcor, *Chronique d'Ancien Testament*, pp. 119-130.

Catholic Biblical Quarterly (The), 23, 1961, abr. – W. F. Hill, *Reverend Edward P. Arbez, S. S.*, pp. 113-124.—P. W. Skehan, *Strophic Patterns in the Book of Job*, pp. 125-142.—R. E. Brown, *Incidents that are Units in the Synoptic Gospels but Dispersed in St. John*, pp. 143-160.—E. F. Siegman, *Teaching in Parables* (Mk. 4,10-12: Lk. 8,9-10; Mt. 13,10-15), pp. 161-181.—A. Feuillet, *Les Origines et la Signification de Mt. 10,23b*, pp. 182-198.—B. M. Ahern, *The Christian's Union with the Body of Christ in Cor, Gal, and Rom*, pp. 199-209.—J. J. Castelot, *The Spirit of Prophecy: an Abiding Charism*, pp. 210-217.—R. E. Murphy, *A New Theology of the Old Testament*, pp. 217-223.—H. Cazelles, *Ex 34,21 traite-t-il du Sabbat?*, pp. 223-226.—G. S. Glanzman, *Two Notes: Am 3,15 and Os 11,8-9*, pp. 227-233.—M. J. Higgins, *New Testament Result Clauses*

with Infinitive, pp. 233-241.—T. PETERSEN, *The Biblical Scholar's Concern with Coptic Studies*, pp. 241-249.—P. F. SAYDON, *Philological and Textual Notes to the Maltese Translation of the Old Testament*, pp. 249-257.—R. M. FRANK, *The Literary Unity of SŪRAT AL-MUNĀFIQIN* (63), pp. 257-269.

Ciudad de Dios (La), 77, 1961 abr.-jun.-O. GARCÍA DE LA FUENTE, O. S. A., *El mensaje de los profetas según algunos libros recientes*, pp. 397-420.

Estudios Eclesiásticos, 34, 1960, jul.-dic.—Véase en este mismo número, páginas 319-324.

Euntes Docete, 14, 1961, 1.— D. CERFAUX, *La vocation de saint Paul*, páginas 3-35.

Harvard Theological Review (The), 54, 1961, abr.— C. ROTH, *Simon-Peter*, pp. 91-97.

Interpretation, 16, 1961, abr.—W. VISCHER, *God's Truth and Man's Lie. A Study of the Message of the Book of Job*, pp. 131-146.—B. H. KELLY, *Truth in Contradiction. A Study of Job 20 and 21*, pp. 147-156.—J. B. TORRANCE, *Why Does God Let Men Suffer? A Sermon on Job*, pp. 157-136.—L. SWIDLER, *The Catholic Bible Movement in Germany. Report and Analysis*, pp. 164-173.—G. VON RAD., *The Interpretation of the Old Testament II. Typological Interpretation of the Old Testament*, pp. 174-192.

Irish Theological Quarterly, 28, 1961, 2.—SUTCLIFFE, E. F., *Many are called but Few are chosen*, pp. 126-130.

Israel Exploration Journal, 10, 1960, 4. - S. YEIVIN, *Early Contacts Between Canaan and Egypt*, pp. 193-293.—R. AMIRAN, *The Pottery of the Middle Bronze Age I in Palestine*, pp. 204-225.—O. GRABAR, J. PERROT, B. RAVANI, M. ROSEN, *Sondages à Khirbet el-Minyeh*, pp. 226-243.—Y. KARMON, *An Analysis of Jacotin's Map of Palestine-II*, pp. 244-253.

Jewish Quarterly Review (The), 51, 1961, abr.— S. ZEITLIN, *The fiction of Bar Kokba letters*, pp. 265-274.—H. A. WOLSON, *Notes on Isaac Israeli's internal senses*, pp. 275-287.—Z. WACHOLDER, *Cases of proselytizing in the tosafist responsa*, pp. 288-315.—T. F. GLASSON, *Anti-pharisaism in St. Matthew*, pp. 316-320.—S. ZEITLIN, *Some reflections on the text of the pentateuch*, pp. 321-331.—L. NEMOY, *Karaites in Byzantium*, pp. 332-334.—S. ZEITLIN, *Family life in Israel*, pp. 335-339.

Journal of Biblical Literature, 80, 1961, marz. – R. B. Y. Scott, *Priesthood prophecy, Wisdom, and the knowledge of God*, pp. 1-16.—B. Mazar, *Geshur and Maacah*, pp. 16-28.—J. Pairman Brown, *Mark as witness to an edited form of Q.*, pp. 29-44.—Menahem Haran, *Studies in the account of the levitical cities: 1. Preliminary. Considerations*, pp. 45-54.—J. Blenkinsopp, *The oracle of Judah and the Messianic entry*, pp. 55-64.—J. Morgenstern, *The «Son of Man» of Daniel 7 13 f.: A new interpretation*, pp. 65-77.

Lumière et Vie, 52, 1961, abr.-may.—P. Grelot, *La révélation du bonheur dans l'Ancien Testament*, pp. 5-35.—A. George, S. M., *Le bonheur promis par Jésus d'après le Nouveau Testament*, pp. 36-58.

Revue Biblique, 68, 1961, abr.— L. H. Vincent, O. P. †, *Un sanctuaire dans la région de Jéricho. La synagogue de Na'arah* (Planches III à XXIII), pp. 161-177.—P. Grelot, *Les proverbes araméens d'Ahiqar*, pp. 178-194.—M. Baillet, *Un recueil liturgique de Qumrân, Grotte 4: «Les paroles des luminaires»* (Planches XXIV à XXVIII), pp. 195-250.—W. C. H. Driessen, *Un commentaire araméen d'Ezéchiel faussenent atribué à Saint Cyrille d'Alexandrie*, pp. 251-261.

Revue des Etudes Augustiniennes, 7, 1961, 2. – H. Somers, S. J., *Image de Dieu, Les sources de l'exégèse augustinienne*, pp. 105-125.—María Tajo, *Un confronto tra s. Ambrogio e s. Agostino a proposito dell'esegesi del Cantico dei Cantici*, pp. 127-151.

Revue de Qumran, 9, 1961, 1. – E. Wiesenberg, *The Jubilee of Jubilees*, pp. 3-40.—O. Betz, *Donnersöhne, Menschenfischer und der Davidische Messias*, pp. 41-70.—J. Carmignac, *Les affinités qumrâniennes de la onzième Ode de Salomon*, pp. 71-102.—M. R. Lehmann, *Ben Sira and the Qumran Literature*, pp. 103-116.—M. R. Lehmann, «*Yom Kippur*» *in Qumram*, pp. 117-124.—E. E. Ettisch, *Die Gemeinderegel und der Qumrankalender*, pp. 125-133.—J. C. Trever, *When was Qumran Cave I discovered*, pp. 135-141.

Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 45, 1961, abr.— A. Viard, *Bulletin de théologie biblique: Nouveau Testament*, pp. 284-313.

Revue de Théologie et de Philosophie, 1961, 2. – Edm. Jeanneret, *La gloire de Dieu à travers la Bible*, pp. 135-149.

Sefarad, 21, 1961, 1.—F. Pérez Castro, *Fragmento inédito del Séfer Abiša'*, pp. 3-8. 2 láminas.—A. Díez Macho, *Un Salterio hebreo yemení-babilónico*, pp. 9-21.—A. Soberanas, *El rollo del Séfer Torá del Museo Biblico de Tarragona*, pp. 67-68.—J. Prado, *La Madre de Emmanuel; Is. 7,14*, pp. 85-114.

Theological Studies, 22, 1961, 2. — R. E. Brown, S. S., *The Pater Noster as an Eschatological Prayer*, pp. 175-208.

Theologie und Glaube, 51, 1961, 2. — L. Krinetzki, *Ps. 110 (109), Eine Untersuchung seines dichterischen Stils*, pp. 110-121.

— — — —, 51, 1961, 3. — A. Spindeler, *Pari pietatis affectu. Das Tridentinum über Heilige Schrift und apostolische Überlieferungen*, pp. 161-180.— J. Döpfner, *Petrus und Paulus. Der heilige Paulus und der römische Primat* pp. 180-194.

Trierer Theologische Zeitschrif, 70, 1961, marz.-abr. — I. Backes, *Gottes Volk im Neuen Bunde*, pp. 80-93.—F. Mussner, *Das neue Handbuch zur Katholischen Schulbibel*, pp. 117-119.

— — — —, 70, 1961, 3. — Junker, H.: *Die Zerstreuung der Völker nach der Biblischen Urgeschichte*, pp. 182-185.

Verbum Caro, 15, 1961, 58. — P. Etienne, «*Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie*», pp. 129-131.—P. Bonnard, *Le N. T. connaît-il la transmission d'une fonction apostolique?*, pp. 132-137.—J. Colson, *La succession apostolique au niveau du primer siècle*, pp. 138-172. E. Fusch, *Notes bibliques de prédication pour les temps de Pâques et de Pentecôte*, pp. 214-226.

Verdad y Vida, 74, 1961, abr.-jun. — A. M.ª Artola, C. P., *¿Qué es la Teología Bíblica?*, pp. 291-326.—T. Antolín, O. F. M., *La autenticidad de In. 5,3b-4 y la exégesis del vs. 7*, pp. 327-342.

Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 73, 1961, 2. — O. Eissfeldt, *Die älteste Erzählung vom Sinaibund*, pp. 137-146.—R. Knierim, *Exodus 18 und die Neuordnung der mosaischen Geschichtswerks*, pp. 146-171.— W. Wolff, *Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks*, pp. 171-186.— W. Beyerlin, *Das Königscharisma bei Saul*, pp. 186-201.—G. Cooke, *The Israelite King as Son of God*, pp. 202-225.—J. C. Greenfield, *The Preposition B... Tahat... in Jes 57,5*, pp. 226-228.

Zeitschrift für Theologie und Kirche, 58, 1961, 1. — K. Galling, *Das Rätsel der Zeit im Urteil Kohelets* (Koh, 3,1-15).—A. Strobel, *In dieser Nacht (Luk. 17,34). Zu einer älteren Form der Erwartung in Luk. 17,20-37*, pp. 16-29.— K. G. Eckart, *Der zweite echte Brief des Apostels Paulus an die Thessalonicher*, pp. 30-44.—E. Fuchs, *Muss man an Jesus glauben, wenn man an Gott glauben will?*, pp. 45-67.

LIBROS RECIBIDOS

*De ATHENAS EDICIONES. San Francisco, 5. Cartagena.

ALBERT GELIN, *Jeremías. Lectio theologica.*—Cartagena, 1961.—120 × 175 mm., 316 págs.

*De E. J. BRILL, Leiden (Pays-Bas).

BRUCE M. METZGER, *Lists of Words occurring frequently on the Coptic New Testament.*—Leiden, 1961, 133 × 193 mm., 24 págs.

*De EDIT. DU CERF, 29, Boulevard Latour-Maubourg. París.

D. MOLLAT, S. J., *L'Évangile et les Epitres de Saint Jean* (La Sainte Bible). – París, 1961, 140 × 190 mm., 245 págs.

E. OSTY, P. S. S., *L'Evangile selon Saint Luc.* (La Sainte Bible).—París, 1961, 140 × 190 mm., 173 págs.

*De FLEMING H. REVELL COMPANY PUBLISHERS. In Canada G. R. Welch Co. Ltda. Toronto.

WILLIAM SANFORD LASOR, *Great Personalities of the New Testament. Their lives and times.*—Toronto, 1961, 140 × 205 mm., 192 págs.

*De EDIT LETOUZEY ET ANÉ. 87, Boulevard Raspail VI, París.

J CARMIGNAC ET J. GUILBERT, *Les Textes de Qumran traduits et annotés. La règle de la communauté, la règle de la guerre, les hymnes.*—París, 1961, 165 × ×250 mm., 284 págs.

*De PAULINUS VERLAG, Fleischstrasse 64/65. Trier (Alemania).

ANTON ARENS, *Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes*.—Trier, 1961, 160 × 230 mm., XIX + 228 págs.

*Die SOCIETY OF BIBLICAL LITERATURE. 224 North Fifteenth Street. Philadelphia, 2, Pennsylvania.

JOHN CHARLES DOUDNA, *The Greek of the Gospel of Mark* (Journal of Biblical Literature Monograph Series, volume XII).—Philadelphia 2, Pennsylvania, 1961, 150 × 230 mm., 136 págs.

Depósito Legal M. 514.-1958

IMP. C. BERMEJO.-TEL. 233-06-19

ESTUDIOS

La Biblia Visigótica de San Isidoro de León

(Conclusión)

V. ORIGEN, TRANSMISION, CONTENIDO, DIFUSION E INFLUJO DE LA BIBLIA DE SAN PEREGRINO

I. La Biblia peregriniana

De lo dicho anteriormente se deduce con cierta seguridad que, tanto por el análisis de los elementos extrabíblicos como por el análisis del texto, nos es bien conocida la *Biblia peregriniana*. E incluso perfectamente identificada.

Pero es éste un problema de gran envergadura que merece ser estudiado a fondo en sus diversos aspectos. Y creemos que ha llegado el momento de hacerlo, al tener que tratar del arquetipo del *Legionense*.

Porque en las páginas anteriores dedicamos un amplio estudio al origen inmediato de este manuscrito, investigando sobre su procedencia, su autor, su época y su *scriptorium*, fijándole en el siglo x, durante el reinado de Ordoño en León y de Fernán González en Castilla, habiendo salido del *scriptorium* de Santa María de Valeria, por obra y gracia del maestro Florencio y de su discípulo Sancho, el año 960.

Pero apenas pasamos de ahí, contentándonos entonces con una breve alusión al arquetipo remoto, del cual se copiaron tanto la *Biblia de Oña*, del 953 (497), como la *Biblia de San Isidoro*, del

(497) Escrita y publicada la parte anterior, el P. C. Gutiérrez, S. J., dio una conferencia en la Semana Isidoriana de León, que ha publicado después en *Miscelánea Bíblica Andrés Fernández*, sobre la fecha de composición de la *Biblia de Oña*, contrastando el testimonio del P. Argaiz con el del P. Barreda, y vindicando el año 943 en vez del 953. Cf. C. Gutiérrez, *¿Cuándo se escribió la Biblia de*

960. Este arquetipo es el que debe ser sometido aquí a examen riguroso. El cual no es otro que el arquetipo peregriniano.

De él hemos tratado ya en multitud de ocasiones, como puede verse en la bibliografía que anteriormente hemos ido dando, al investigar sobre los prólogos, sumarios y otros elementos extrabíblicos. Particularmente lo hicimos al dilucidar el origen de la *Biblia de Oña* (498), al exponer la figura de Peregrino en la *Vetus Latina Hispana* (499) y al clasificar las familias del *Salterio ex hebraico* (500). Pero aquí conviene ordenar y sistematizar todos los elementos dispersos, e incluso ampliarlos en la mayor medida posible.

II. Peregrino. Su existencia. Realidad de la Biblia peregriniana

Empecemos por el punto básico de la cuestión, que es la existencia de Peregrino. Hoy puede decirse que tal existencia está decididamente aclarada y admitida.

A. Argumentos en contra

Hicieron primero dudar tres cosas.

1. *El nombre, en sí mismo, que parece tener carácter simbólico*

Pero esta razón no vale nada. Con Peregrino sucede lo que con tantos nombres que tienen un particular significado: Teófilo, Timoteo, Irene, Práxedes, Eulalia, etc., en griego; o Fausto, Urbano, Rufo, Severo, Clemente, etc., en latín. Su significado especial, e incluso su simbolismo, no implica necesariamente la negación de una realidad personal e histórica.

Oña?, EE 34 (1960) 403-411. Igualmente, con motivo del milenario de la *Biblia de León*, Mons. Galindo Romeo ha publicado un estudio de la misma, que interesa recoger. *La «Biblia de León» del 960.* Erste Reihe: *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, 16 Band, 1960, págs. 37-76.

(498) *La Biblia de Oña*, págs. 124-131.

(499) VLH, I, *Prolegómenos*, págs. 520-521.

(500) *Psalterium S. Hieronymi de Hebraica Ueritate interpretatum* (BPM, VIII, 21), pág. 41 ss., 67, 92 ss., etc. VLH, V, *El Salterio*, pág. 215 ss., 224 ss.

El *Martirologio romano*, por ejemplo, registra nada menos que ocho *Peregrinos*, incluidos como personajes reales, elevados a la categoría de santos (501). Y Stadler cataloga hasta 35 personas, que llevaron este nombre, de los cuales 24 son santos y cuatro de ellos obispos (502).

2. *El silencio en el Martirologio romano y en los Calendarios visigóticos*

Mas esta razón tampoco tiene consistencia alguna. Porque se sabe que ni en uno ni en otro *están todos los que son*. En el *Martirologio romano* hay innumerables omisiones y lagunas del santoral hispano. Y en el *Calendario visigótico* sucede lo mismo. El argumento del silencio, que suele tener siempre su talón de Aquiles, en esta ocasión vale tan poco, que no prueba nada, estrellándose contra la realidad de los hechos positivos, como veremos después.

Además este silencio probaría a lo sumo que Peregrino habría de ser excluído del catálogo hagiográfico, y no habría de ser considerado como santo, según opina, por ejemplo, A. Mundó (503), sin razón sólida que corrobore su hipótesis; pero nunca podría este silencio implicar la negación de su realidad histórica. El mismo Mundó que niega fuese santo, afirma rotundamente su existencia. Lo cual vale aún en la hipótesis de que el nombre fuese un pseudónimo, como pensó Arévalo (504). Tal hipótesis no deja de ser mera conjetura. Pero aun en el caso de que fuese cierta, no destruiría su realidad histórica personal. En orden a la existencia del autor de *El condenado por desconfiado*, por ejemplo, tanto da que se le llame Tirso de Molina como Fr. Gabriel Téllez.

---

(501) Peregrinus: 1 Maii, ex ord serv. mar. virginis; 5 Maii, martyr Thessalonicae; 16 Maii, primus episcopus antisiodorensis et martyr; 13 junii, episcopus martyr in Pelignis; 17 Junii, atheniensis, martyr Apolloniae; 7 Julii, martyr sub Traiano; 28 Julii, presbyter Lugduni; 25 Augusti, martyr Romae, sub Commodo. Cf. *Martyrologium Romanum*, tertia post typican editio, typis polyglottis Vaticanis, 1948.

(502) Cf. Schepss, *Prisciliani quae supersunt*, CSEL, 18, pág. 179.

(503) *El colofó a Ester de la «Pandectes» de Casiodor*, MBBU, págs. 165-166, nota 13.

(504) «Fortasse pseudonimum est, qui, cum nomen suum occultare vellet, Peregrini nomen assumpsit», Isidoriana, I, 307.

3. *El silencio de las fuentes históricas*

Ningún documento nos habla de él. Por lo cual pasó inadvertido a autores muy prestigiosos, como Altaner (505), los redactores del *Diccionario de la Biblia* de Vigouroux (506), etc.

Mas esto no prueba otra cosa, volvemos a decir, que la debilidad que suele llevar consigo el argumento del silencio. Y que, aun entre los autores más esclarecidos, *aliquando bonus dormitat Homerus*. Porque tales fuentes existen. Por lo cual muchos escritores, no menos eminentes, han tratado de Peregrino en sus distintos trabajos.

B. Razones en favor

Resueltas, pues, las dificultades que pudieran aducirse en contra de la realidad histórica peregriniana, pasemos a tratar de los argumentos positivos, en que se apoya. Los cuales no carecen de fuerza. Por lo cual, si bien su vida constituye un enigma todavía, su existencia dejó de serlo hace bastante tiempo.

1. *El prólogo peregriniano a las Epístolas paulinas*

Peregrino empezó a ser conocido a la luz de un prólogo que precede a los cánones de Prisciliano a las Epístolas de San Pablo. De él hemos tratado ya ampliamente en este mismo trabajo (507), por lo cual nos ahorramos el insistir nuevamente. Sólo recordamos:

a) La neta y terminante atribución de paternidad peregriniana en los códices, pudiendo servir de ejemplo nuestro *Legionense:* «Incipit proemium sancti Peregrini episcopi» (508).

b) La amplísima representación que tal prólogo tiene en la transmisión de la *Vulgata*, puesto que se halla en la mayor parte de los códices que representan las diversas familias y tipos del texto hispano: 13 14 19 24 y 25 de **L**, 20 21 22 84 94 y 95 de **P**, 15 16 y 18 de **I**, 48 50 y 51 de **T**, 73 y 74 de **C**, e incluso algunos tardíos, como 166 169 y 171.

---

(505) *Patrologia*, Freiburg 1931. Madrid 1944.

(506) DB, Tom. V, I, pág. 134.

(507) Cf. *supra*, IV, *Estudio crítico, A, Primera parte: extratextual*. 1. *Prólogos*, núms. 45-46, EB 19 (1960) 283-285.

(508) *F. 455 r. b.*

c) La amplia difusión que la publicación del prólogo ha tenido y, como consecuencia, el *impacto* que su estudio produjo en los más diversos autores. Publicado por Schepss, entre las obras de Prisciliano (509), fue editado igualmente por Wordsworth-White, en su edición crítica de la *Vulgata* (510), así como por De Bruyne en su edición de los prólogos de la Biblia latina (511). Antes lo había sido incluso por B. Gaetani d'Aragona en su trabajo sobre la *Biblia de la Cava* (512). Conocido, pues, el prólogo ha sido luego, de un modo o de otro, barajado ampliamente en estudios aparecidos en España, Francia, Bélgica, Alemania e Italia. Tal es la primera fuente que nos habla de Peregrino.

2. *La adición peregriniana al prólogo jeronimiano de los Sapienciales*

De esta cuestión hemos tratado con bastante amplitud en nuestros estudios sobre los elementos extrabíblicos de la *Vulgata* (513). Por eso nos hemos permitido apenas insinuarle anteriormente (514), como nos permitimos aquí seguir el mismo procedimiento, remitiendo al lector al artículo citado. Aesumimos sólo lo siguiente:

a) Se trata, como fondo, del prólogo *Tres libros Salomonis*, que San Jerónimo escribió para su edición *iuxta Septuaginta*. Este prólogo acababa con las palabras «quam dubiis commendare».

b) Perteneciendo este prólogo, de una parte, a la revisión de la *Vetus Latina*, y, no hallándose, de otra, en el *Amiatino*, ni en los códices alcuinianos, es obvio que no se le puede vincular a la obra original jeronimiana de la *Vulgata*, para la cual San Jerónimo había escrito el prefacio *Iungat epistola*, destinado a este fin.

c) Hay que buscar, pues, un clima adecuado, en el cual un prólogo de la *Vetus Latina* pudiese introducirse en la *Vulgata*.

---

(509) CSEL, 18, 108 ss.

(510) *Nouum Testamentum D N. I. C. latine*, II, 1, pág. 17, Oxonii 1913.

(511) *Préfaces de la Bible latine*, pág. 224, Namur 1920.

(512) *I manoscritti membranacei della Biblioteca della SS. Trinità di Cava dei Tirreni*. II. *Codice biblico*. Tom. 1. *Apendice*, pág. 19 ss., Napoli 1873. Sin que esto quiera decir que éste fuese tampoco el primero que le publicase, puesto que antes le había editado ZACCARIA, en *Hist. litter. Ital.*, t. 5, cap. 9, núm. 4, y habían tratado de él BURRIEL y ARÉVALO, *Isidoriana*, I, cap. XL, págs. 306-308.

(513) *Los elementos extrabíblicos de los Sapienciales*, EB 6 (1947) 195-206.

(514) Cf. *supra*, IV, *Estudio crítico. A. Primera parte: extratextual*, 1, *Prólogos*, núms. 7-8, EB 19 (1960) 274-275.

d) Si miramos la tradición manuscrita, parece no se puede dudar que tal inclusión debió de hacerse en España: 1.°) *Positivamente*, porque tiene una amplísima representación en la transmisión española: 13 y 25 de **L**, 21 22 84 93 94 y 95 de **P**, 15 16 28 y 89 de **I**, 48 50 y 51 de **T**, 73 y 74 de **C**, con no pocos códices tardíos, como 97 166 168 174 202, etc. 2.°) *Negativamente*, porque no existe otra representación paralela en la transmisión extranjera, omitiéndole los grandes códices, como el *Amiatino*, *Paulino*, *Vallicellano*..., representantes de las Biblias de Casiodoro, Alcuino, etc.

e) Localizada, pues, la inclusión en España, aparece ahora Peregrino. Porque los códices españoles, y sólo ellos, tienen una preciosa adición al prólogo jeronimiano, tan unida con él, que forma con él un solo cuerpo, teniendo al final el colofón siguiente: *idcirco qui legis, semper Peregrini memento.*

f) Peregrino es, por consiguiente, el autor de la adición, y debe serlo también de la inclusión del prólogo jeronimiano en los códices de la *Vulgata*. No sólo porque ambas cosas están unidas inseparablemente, sino porque encaja todo perfectamente. En efecto: en la adición referida se hace notar la labor de Peregrino, de interferir, para provecho del lector, algunas cosas, tomadas de la *Vetus Latina*, incluyéndolas en la *Vulgata* (515). Y éste es el caso del prólogo *Tres libros Salomonis*, tomado por él de la edición jeronimiana de la *Vetus Latina*, e incluido entre los libros de la traslación *ex hebraico*.

g) He aquí, pues, otro documento que nos habla claramente de la realidad histórica de Peregrino, y aún de su labor concreta en torno a la Biblia latina. No cabe duda de que tiene una importancia excepcional. Siendo de notar que la *Biblia de Ripoll* ofrece un detalle muy interesante. Acabado el prólogo jeronimiano, trata a la adición peregriniana como pieza aparte, bajo el epígrafe siguiente: *Prologus Peregrini*. Fuera de ella, no hemos visto otro códice que lo tenga así. Pero sí rasgos de separación, suficientes para distinguir ambas cosas. Porque a veces, en vez de colocarlos a renglón seguido, formando un solo cuerpo, se los coloca separados, en línea aparte, dejando blanco entre los dos, e incluso iniciando el de San

(515) Este es el sentido de la frase *nonnulla de graeco... inserta hebraicae translationi*.

Peregrino con capital miniada (516). Lo cual indica el fuerte relieve que se concedía a la nota *Ideo et de graeco*, y la persuasión de la realidad histórica peregriniana.

3. *El colofón peregriniano del Legionense*

Finalmente, la tercera fuente positiva que nos habla de Peregrino es el epifonema del colofón de la *Biblia Visigótica de San Isidoro de León.*

Ante todo registramos este hecho. En el *F. 513 v. b.*, a continuación del colofón que hemos descrito anteriormente (517), en el que Sancho concreta la fecha del códice y pide una oración por su alma, se añade una especie de epifonema, donde se lee: *Et peregrini F* ⊙ *Kmi memento*. De este modo aparece, por tercera vez, en el códice el nombre de Peregrino. Tratemos ahora de interpretar su significado.

a) En primer lugar, no puede tratarse de un personaje que pertenezca al equipo de copistas del códice actual. Obstan para ello sobre todo dos razones: 1.ª) En el *F. 514 r.*, después del colofón, aparece la iconografía de Florencio y Sancho, con sus respectivas leyendas, como autores del códice; si lo hubiese sido también Peregrino, no le hubiesen omitido, y, en vez de dos, hubiesen puesto tres figuras con su texto correspondiente. 2.ª) El texto del colofón de Sancho es completo, llegándose incluso a cerrar con la palabra *Amén*. Lo que sigue, pues, referente a Peregrino, tiene carácter de un epifonema adicional, aunque esté escrito por la misma mano.

b) Mas, por otra parte, como Peregrino se encuentra en el colofón, parece suponer este ambiente. Y por lo mismo, pertenecer de algún modo a la categoría de autor o copista del códice.

c) Pero ¿cómo? Aquí entra en juego el papel del arquetipo. Para nosotros el nombre de Peregrino debía constar en el colofón de la Biblia que sirvió de base a nuestro actual códice *Legionense*. Realizada su obra primorosa, los copistas del siglo x no quisieron dejar de consignar su propio esfuerzo, redactando un nuevo colo-

---

(516) Por lo demás, ambas cosas han sido editadas por De Bruyne, *Préfaces de la Bible latine*, págs. 118-119, y la BSLVV, XI, págs. 3-9, Roma 1957. Antes puede verse Migne, PL, 28, 1305 ss.

(517) Cf. *supra*, III. *Estudio paleográfico*, 9, *Procedencia, autor, época, scriptorium*, EB 19 (1960), 186 ss.

fón, y añadiendo, con el ansia de inmortalizarse, sus propias figuras. Pero, por respeto al venerable arquetipo que estaban usando, no pudieron menos de incluir también el nombre del autor que constaba en el colofón del arquetipo. Y por eso se añadió: *Et Peregrini F ⊙ Karissimi memento.*

d) Esta deducción no es una mera conjetura, desprovista de pruebas. Aparte de dar la mejor explicación posible a un hecho concreto, se basa en la experiencia de casos similares, como ya hemos expuesto en otras ocasiones (518). Puede servirnos de comparación nuestro códice 24, es decir, la *Biblia de Quisio*. En este códice, al final del V. T., se halla esta suscripción. *Per Quisium monacum sancti Emiliani sub era DCC scipt.* Y más adelante (519), al llegar a San Pablo, se lee: *sub era DCCII per Q[uisium]*. Así, pues, con perfecta sincronización, aparece dos veces el nombre de Quisio, que acaba el Viejo Testamento el año 662, y el año 664 llegaba a las Epístolas de San Pablo. Con lo cual tendríamos que nuestro códice 24 sería un códice del siglo VII. Esto, sin embargo, es imposible a la luz de la Paleografía, que nos demuestra ser este códice del siglo X. ¿Qué ha sucedido entonces? Una cosa muy sencilla. Quisio es del siglo VII y escribió en la fecha indicada. Pero el amanuense del códice actual es del siglo X, y copió el arquetipo de Quisio con tanta fidelidad, que incluso transcribió al pie de la letra el colofón del arquetipo, sin hacer observación alguna.

e) Esto, poco más o menos, es lo que ha debido de suceder con Peregrino en el *Legionense*. En el colofón del arquetipo se consignaba el nombre de Peregrino, y por obra y gracia de Sancho, fue incorporado al colofón del códice actual. Peregrino debe de ser, por lo mismo, el autor del viejo códice que se hallaba en Valeránica durante el siglo X, de donde copió Sancho la *Biblia de San Isidoro*, como antes había copiado Florencio la *Biblia de Oña*. Pero así como el colofón de Sancho se refiere a una Biblia completa, al incluir el nombre de Peregrino en las mismas circunstancias, debe de relacionarse también con todo el manuscrito. Aunque Peregrino ha de ser algo más que eso. Porque el Peregrino del colofón está en línea recta con el Peregrino del prólogo de los Sapienciales y el Peregrino del prólogo de las Epístolas de San Pablo. No conociendo

(518) Véase, sobre todo, lo que hemos escrito en *Los elementos extrabíblicos de los Sapienciales*, EB 6 (1947) 200-206.

(519) *F. 220 v. b.*

otro nombre, y apareciendo tres veces en el mismo códice, ha de referirse a la misma persona, mientras nada obste en contrario. Ahora bien: si se trata de la misma persona, se ve que la labor por él realizada, no es la de un mero copista, como pudiera deducirse. del colofón, al estilo de Florencio y Sancho, por insignes que sean, sino de mucha más envergadura crítica, como aparece claramente a la luz de los prólogos referidos. En una palabra: que Peregrino no sólo ha de ser el autor del antiguo códice que sirvió de arquetipo para el *Legionense*, sino el autor de la venerable edición de la Biblia latina, que contenía el viejo arquetipo del *Legionense*.

4. *La realidad «a posteriori» de una Biblia peregriniana*

Los tres argumentos anteriores son de índole *positiva*, y constituyen tres fuentes históricas de gran valor. Están en la misma línea, y en conjunto, debidamente armonizadas; no sólo nos dan a conocer la realidad histórica de Peregrino, sino que concretan su personalidad, haciéndonos saber tres cosas interesantes: *a*) Que era obispo. *b*) Que se le tenía por santo. *c*) Que puso sus manos en la revisión de una Biblia, insinuando explícitamente las características de su labor: introducción de elementos de la *Vetus Latina* en la *Vulgata*.

Ahora bien: tal Biblia existe como veremos después, encajando perfectamente sus distintos elementos en el molde peregriniano. Una Biblia a lo largo de cuyas páginas va apareciendo repetidas veces su autor, primero al llegar a los Sapienciales, luego al llegar a las Epístolas de San Pablo y finalmente, al terminar el códice, pidiendo una oración en pago de su trabajo. Como lo hicieron otros copistas y amanuenses. Como lo hizo Quisio en el siglo VII, y en el siglo X lo hizo del mismo modo Sancho. Y así como no es lícito dudar de la existencia real de Quisio y de Sancho, no nos es lícito dudar de la existencia real de Peregrino. Sobre todo si luego, *a posteriori*, vemos confirmado que hay un género de Biblias que se ajustan exactamente al patrón indicado en las referencias históricas. Y existe, indudablemente, como veremos después. Por eso nos atrevemos a aducir este argumento como comprobación de los anteriores.

5. *Argumento de autoridad. El sentir de los escritores contemporáneos*

Frente al problema fundamental, la existencia de Peregrino, exactamente hablando no hay verdadera controversia. Una opinión contraria, en el sentido de negarla rotundamente, puede decirse que no existe. A lo sumo, quedan aquellos que de él han guardado silencio. Pero este silencio no arguye necesariamente negación, sino tal vez inadvertencia, como les sucedió a E. Cuevas y U. Domínguez, que en el primer ensayo de su *Patrología española* (520) les pasó inadvertido, quedando subsanada felizmente la omisión en la edición aparte (521). De modo que, si existe controversia, será sobre puntos ulteriores, como su identificación, su época y la transmisión de su Biblia, no sobre su realidad histórica, ni sobre la realidad de su edición de la *Vulgata*. Pueden citarse, como ejemplo, Zaccaria (522), Burriel (523), Arévalo (524), Menéndez Pelayo (525), Schepss (526), Bardenhewer (527), Hurter (528), Berger (529), Gaetani (530), Künstle (531), Wordsworth-White (532), Fritzche (533),

---

(520) *Patrología, Apéndice. Patrología española*, pág. 1* ss. Madrid-Barcelona 1944.

(521) *Patrología española*, págs. 76*-77*, Madrid 1956.

(522) *Hist. litt. Ital.*, t. 5, cap. 9, núm. 4.

(523) *Epistola ad Rabagum, Isidoriana* I, pág. 307.

(524) *Isidoriana*, I, XL, 306-308.

(525) HE., *Libr.* I, *cap.* II, *Paragr.* VI (ed. de la BAC), pág. 181. *Opúsculos de Prisciliano*, RABM, 1919. Publicados como apéndice en HE², 321-362, Madrid 1917.

(526) *Prisciliani quae supersunt*, CSEL, 18, 179.

(527) GAL, III, 411-412.

(528) *Nomenclator litterarius*, I, 400.

(529) *Histoire de la Vulgate en Espagne pendant les premiers siècles du Moyen Age*, pág. 28 ss.

(530) *I manoscritti membranacei...*, etc. *Codex Diplomaticus Cavensis*, Tom. I, *Apendice*, pág. 19 ss.

(531) *Das Comma Ioanneum*, pág. 52 ss.

(532) *Nouum Testamentum D. N. I. C. latine*, II, 1, pág. 17.

(533) *Über Bachiarius und Peregrinus*, ZKG 17 (1897) 211-215.

Chapman (534), Duhr (535), De Bruyne (536), Vaccari (537), Lambert (538), García Villada (539), Llorca (540), Bover (541), Ayuso (542), Mundó (543), Domínguez (544), etc. Los otros problemas apenas hay por qué tratarlos aquí. El más ajetreado de ellos, el de su identificación, puede decirse que está resuelto. Menéndez Pelayo, en el lugar antes citado, apuntó su posible identificación con Patruino, obispo de Mérida (545), pero no apoyó en razones su conjetura y tal hipótesis no ha sido después admitida. El mismo apuntó también su posible identificación con Baquiario, hipótesis que dio más juego a la crítica, en varios de los trabajos que acabamos de citar; pero tal hipótesis parece que debe ser rechazada, por obstar a la identificación tres poderosas razones:

a) A Peregrino se le hace obispo y a Baquiario monje.

b) A Peregrino se le hace santo y a Baquiario no.

c) Baquiario es de finales del siglo IV, coetáneo de Prisciliano; Peregrino ha de ser del siglo V, bastante avanzado, cuando la *Vulgata* ha obtenido ya la hegemonía, y la *Vetus Latina* se resiste a morir.

En resumen: a la luz de los documentos, mantenemos la realidad histórica de un enigmático obispo español llamado Peregrino, que llevó a cabo en el siglo V una importantísima labor en torno a la Biblia latina. Esta fecha es la más probable, porque en favor suyo milita una serie de factores y de datos que convergen y se apoyan

---

(534) *Notes on the early History of the Vulgate Gospels*, 258 ss., Oxford 1908.

(535) *Le «De Fide» de Bachiarius*, RHE 24 (1928) 5-40.

(536) *Étude sur les origines de la Vulgate en Espagne*, RBE 31 (1914-1919) 373-401.

(537) *Alle origini della Volgata*. IV. *La prima Bibbia completa*, CC 66,4 (1915) 412-421, 538-548.

(538) *Bachiarius*, DHGE, 6, 58-68.

(539) HEE, I, 2, págs. 102-104.

(540) *Historia de la Iglesia Católica*, I, pág. 763. Madrid 1950.

(541) *Bachiarius Peregrinus?*, EE 1 (1941) 361-366. *La Vulgata en España*, EB 1 (1941) 22-26.

(542) En multitud de trabajos. Véase especialmente VLH, I, *Prolegómenos*, págs. 520-522 y la bibliografía allí citada.

(543) *El colofó a Ester de la «Pandectes minutiore manu» de Cassiodor*, MBBU, págs. 161-162.

(544) *Patrología española*, págs. 76*-77*.

(545) Véase sobre él nuetra VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 519.

entre sí (546). Su trabajo se centró concretamente en hacer una verdadera edición de la *Vulgata*. Más aún: como no se contentó con una mera transcripción de los textos, sino que los retocó de un modo sistemático, añadiendo no pocos elementos e imprimiendo un sello personal al trabajo realizado, ha de entenderse que su Biblia resultó también una verdadera recensión de la obra de San Jerónimo. Finalmente, realizada esta labor a lo largo del siglo v, la Biblia peregriniana debió de ser, por fuerza, la primera edición y la primera recensión de la *Vulgata*. Esto explica el gran influjo que luego tuvo sobre todas las demás.

III. Transmisión de la Biblia peregriniana

Probada la existencia de Peregrino y la realidad de su Biblia, tratemos ahora de averiguar por qué cauce se nos ha transmitido.

Ante todo, tratándose de una Biblia española, parece lógico pensar en los códices bíblicos españoles. Y en esto todos están de acuerdo. Las opiniones se dividen al determinar concretamente el códice que mejor la representa.

1. *No es el Cavense el mejor representante de Peregrino. Posición de D. de Bruyne*

D. de Bruyne, que admite rotundamente la realidad de Peregrino y la *Biblia peregriniana*, al dilucidar el problema de su transmisión, sostiene que su mejor representante es el *Cavense*.

La razón que da es la siguiente: El mismo Peregrino, en su adición al prólogo de los Sapienciales, nos dice que insertó en el texto cierto número de interpolaciones. Ahora bien: si se examina el texto de *Proverbios* en el *Cavense*, se verá que éste tiene gran número de interpolaciones; luego debe de ser el representante auténtico de la *Biblia peregriniana* (547).

---

(546) Cf. *Las notas marginales de la Vetus Latina*, en VLH, I, *Prolegómenos*, págs. 430-436.

(547) *Étude sur les origines de la Vulgate en Espagne*, RBE 21 (1914-1919), pág. 384 ss.

Este argumento es muy simple y carece de solidez por varias razones (548).

a) Si sólo hemos de atenernos al número, tampoco sería el *Cavense* su mejor representante, porque hay otros códices que tienen más que él. Por ejemplo, los códices españoles de la recensión **C.** Efectivamente. De las 46 interpolaciones a los *Proverbios*, catalogadas por De Bruyne (549), el *Cavense* tiene 26, de las cuales 22 son normales y cuatro con alguna anomalía. En cambio, la *Biblia de Ripoll* (550) tiene 33, de las cuales 31 de la mano original y dos añadidas por la mano del corrector; y la *Biblia de Rosas* (551) tiene 31, de las cuales 12 pertenecen al original y 19 a la mano correctora. Luego, de admitir como única razón la ley del número, no sería en el *Cavense* donde se hallase la representación auténtica de la edición peregriniana, sino en las Biblias catalanas; cosa que nadie ha pensado, porque por muchas razones parece un absurdo. Absurdo que llegaría al colmo, por vernos obligados a admitir que, cuanto más tardíos, serían los códices, en general, más genuinos representantes de esta edición, ya que varios de los manuscritos del siglo XII al XV son los que ofrecen mayor número de interpolaciones (552), como lo prueba el esquema siguiente:

A 11,	siglo XI-XII	(553)	Número de interpolaciones:	27.
Oscense,	» XII	(554)	» » »	26.
Emilianense,	» XIII	(555)	» » »	22.

(548) Puede verse nuestro estudio *La Biblia Visigótica de la Cava dei Tirreni*, págs. 157-161. Se consultará también con utilidad J. M.ª Bover, *La Vulgata en España*, EB 1 (1941) 22-26.

(549) *Ib.*, RBE (1914-1919) 388-390.

(550) Nuestro 73. Cf. sobre él, VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 366; V, *El Salterio*, págs. 199-203.

(551) Nuestro 74. Cf. sobre él VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 366; V, *El Salterio*, pág. 120 ss., y pág. 203 ss.

(552) Por lo que se refiere al número de interpolaciones en las grandes Biblias españolas, véase nuestro trabajo *Las interpolaciones de la Vetus Latina en la Vulgata*, VLH, I, *Prolegómenos*, págs. 401-407.

(553) Nuestro 68. Cf. VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 365.

(554) Nuestro 89. Cf. VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 368; V, *El Salterio*, página 204 s.

(555) Nuestro 94. Cf. VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 369; V, *El Salterio*, página 206 ss.

Uclés,	»	XIII	(556)	»	»	25.
Escorialense[21],	»	XIII	(557)	»	»	23.
Segoviense,	»	XIII-XIV	(558)	»	»	27.

Y así sucesivamente. Además, ha de tenerse en cuenta que estos manuscritos carecen de unidad, pues mientras unos son de origen netamente hispano, como la *Biblia de Uclés*, otros son de origen italiano, como el *A 11*, y otros de tipo francés, como la *Biblia de Segovia*, perteneciendo a los más diferentes tipos de texto.

Por tanto, no ha de prevalecer, y menos como única razón, la ley del número. Puede decirse que, en general, hubo un continuo movimiento *in crescendo*. Originalmente debieron ser pocos los casos. Peregrino usa una palabra que indudablemente expresa sobriedad: *nonnulla*. Lo cual se armoniza bien con el gran talento crítico que revela en toda su obra. Es un detalle más, que encaja perfectamente en la *Biblia de San Isidoro de León*, la cual tiene sólo tres interpolaciones en *Proverbios*. Luego, a medida que el tiempo avanza y se multiplican las ediciones y los códices, por la ley del *crescendo*, se van multiplicando los casos de interpolación. San Isidoro, visto a través del códice *Toledano*, representante máximo de su edición (559), contiene ya nueve interpolaciones. Luego, el que verdaderamente las multiplicó fue Teodulfo, pues su Biblia (560) contiene 26. De esta época, poco más o menos, es la *Biblia de la Cava* (561), en la cual Danila incluyó un número análogo. Hasta que la cifra llegó al límite en la recensión catalana de Ripoll, con 33 interpolaciones. Tal es el cuadro real que ofrece la historia de las interpolaciones en los *Proverbios*. Júzguese por él, si de este solo detalle se puede deducir que el *Cavense* sea el mejor representante de la edición de San Peregrino.

b) Por lo que se refiere a los prólogos jeronimianos de los Sapienciales, hay tres (562):

(556) Nuestro 163. Cf. VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 378.

(557) Nuestro 129. Cf. VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 374.

(558) Nuestro 171. Cf. VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 379.

(559) Sobre esto, cf. nuestro trabajo *Algunos problemas del texto bíblico de Isidoro, Isidoriana*, pág. 158 ss., León 1961.

(560) Ponemos como ejemplo al cód. 48. Sobre él, cf. VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 361; V, *El Salterio*, pág. 195 ss.

(561) Cf. *La Biblia visigótica de la Cava dei Tirreni*, pág. 53 ss.

(562) Edición en DE BRUYNE, *Préfaces...*, págs. 118-120; BSLVV, XI, *Libri Salomonis*, pág. 365, Romae 1957.

a) *Iungat epistola.*
b) *Tres libros Salomonis.*
c) *Tribus nominibus.*

El primero, compuesto por San Jerónimo para su *traslatio ex hebraico*. El segundo, para su revisión *iuxta Septuaginta*. El tercero, para su *Comentario al Eclesiastés*.

Si se examinan los códices, se puede observar que algunos, como el *Amiatino*, tienen sólo uno: el primero. Otros, como el *Legionense*, tienen dos: el primero y el segundo. Otros, como el *Cavense*, tienen los tres.

Ahora bien: hay un detalle en la adición peregriniana del prólogo *Tres libros Salomonis* que puede constituir la clave de la solución.

He aquí el texto de la perícope completa:

Ideo et de graeco et de hebraeo praefatiuncula utraque in hoc libro praemisa est, quia nonnulla de graeco ob inluminationem sensus et legentis edificationem uel inserta hebraicae translationi uel extrinsecus iuncta sunt. Et idcirco, qui legis, semper Peregrini memento (563).

En ella pues, nos dice Peregrino que en su edición (*in hoc libro*), incluyó dos prólogos: *praefatiuncula utraque*. E incluso nos dice cuáles fueron, bajo la fórmula *de graeco et de hebraeo*. Porque la fórmula *de graeco* no equivale tanto a los LXX, como a la *Vetus Latina*, traducida de los LXX; y la fórmula *de hebraeo* no equivale tanto al texto hebraico como a la *Vulgata*, traducida del hebreo. Y San Jerónimo, de hecho, escribió el *Tres libros* para su revisión de la *Vetus Latina*, hecha a tenor del texto hexaplar; y escribió el *Iungat epistola* para su revisión del hebreo, destinada a la *Vulgata*.

Ahora bien, queriendo Peregrino conjugar esos dos factores y permitiéndose «para ilustrar el sentido y edificar al lector» introducir *nonnulla de graeco* (= *Vetus Latina*) y en la traslación hebraica (= *Vulgata*), se permitió primero hacer preceder el texto de esos dos prólogos, que responden a la *Vetus Latina* y a la *Vulgata*.

El códice, pues, que represente la verdadera edición peregriniana, debe tener sólo la *praefatiuncula utraque*, de que habla el colo-

(563) Le transcribimos de la edición de De Bruyne, *Préfaces...*, pág. 119.

fón. Es decir, sólo dos prólogos. Y han de ser precisamente el *Iungat epistola* y el *Tres libros Salomonis*, que responden a la *Vulgata* y a la *Vetus Latina*.

Ahora bien: el *Cavense*, en vez de dos, tiene tres prólogos jeronimianos (564). Luego tampoco por este respecto el *Cavense* puede ser el mejor representante de la edición de San Peregrino.

c) Por otra parte, la solución dada por De Bruyne a este problema es sólo parcial e imperfecta. Peca de haberse fijado sólo en el libro de los *Proverbios*. Pero Peregrino no editó sólo el libro de los *Proverbios*. sino que editó una Biblia completa.

Esto lo suponen muchos de los elementos anteriores a los Sapienciales, y lo prueba con seguridad el hecho de aparecer su nombre en la adición al prólogo referido, luego, de nuevo, al llegar a las Epístolas de San Pablo, y lo que es más significativo, al aparecer su nombre en la suscripción que pone funto final a todo el códice. Como la Biblia toda era de la misma mano no carecía de unidad, y hubo de tener las mismas características a lo largo de todo el manuscrito. Existe, en efecto, cierta armonía entre el contenido de ambos prólogos peregrinianos: el designio que expresa su autor de llevar a cabo una labor revisora en pro de los lectores. Una labor revisora que se caracteriza ante todo por la contaminación e influjo de la *Vetus Latina* en la *Vulgata*. Por consiguiente, el códice que nos haya transmitido con pureza la edición de Peregrino, ha de tener esta especial característica, la ha de tener en sus distintas manifestaciones y la ha de tener a lo largo de todo el códice.

Ahora bien: este códice no puede ser el *Cavense*. Porque, empezando por lo principal, que es el texto, hemos visto (565) que, al menos en los libros examinados hasta ahora, se caracteriza por su texto arrecensional y prerrecensional. Es decir, un texto que no está sujeto a una revisión sistemática (= *arrecensional*), y que pertenece a un estadio anterior a todas las recensiones (= *prerrecensional*). Un texto de gran fidelidad jeronimiana, sumamente apegado al hebreo y en el cual la contaminación o influjo de la *Vetus Latina* apenas dejó sentir sus huellas.

Por consiguiente, tampoco por este punto el *Cavense* puede pasar como el mejor representante de la edición de Peregrino.

---

(564) Cf. *La Biblia visigótica de la Cava dei Tirreni*, pág. 10, 77, 80 etc.

(565) Cf. *Psalterium sancti Hieronymi de Hebraica Ueritate interpretatum* (BPM, VIII, 21), pág. 101 ss.; VLH, V, *El Salterio*, pág. 216 ss.

A todo lo cual se podría añadir aún, como comprobación, el análisis de los elementos extrabíblicos (566). Pero desistimos de hacerlo, por haberlo ya hecho en otros lugares, por no extendernos aquí demasiado y por tenerlo que hacer inmediatamente al tratar del *Legionense*.

En resumen: desde cualquier punto de vista que se mire, la *Biblia de la Cava* está muy lejos de representar auténticamente a la edición peregriniana (567).

2. *El mejor representante de Peregrino es el Legionense*

Seguimos el mismo procedimiento, pero al revés. Porque ahora es en sentido *positivo*, para demostrar la tesis.

Por lo mismo vamos a prescindir, casi en absoluto, de los elementos extrabíblicos, a los que tantas páginas hemos dedicado, y cuyo proceso de demostración ha merecido de A. Mundó una aprobación rotunda (568). Los argumentos positivos en que aquí nos basamos son los siguientes:

1.° *Sólo el Legionense tiene el colofón Et Peregrini F. O. Karissimi memento*

a) Esta razón nos parece por sí sola decisiva (569). En primer lugar, no conocemos un solo códice que tenga un colofón que no responda a la realidad. Luego, puede comprobarse, como argumento *a*

(566) Póngase como ejemplo la omisión de la adición a Josué. Esta adición, tan característicamente hispana, se halla de un modo o de otro en todos los grandes códices españoles, excepto en el *Cavense*. Encaja perfectamente en el molde peregriniano. Cf. *Los elementos extrabíblicos del Octateuco*, EB 4 (1945) 54-58.

(567) A este propósito, a manera de epifonema, puede ponerse lo que dice A. Mundó: «El toc de gràcia contra la tesi de dom De Bruyne l'ha donat recentment Ayuso». MBBU, pág. 11.

(568) «En aquest moment estic convensut que el *legionensis*[2] de la Collegiata de San Isidoro de León... es el millor representant i l'unic per la sua puresa de l'edició biblica de Peregrí; conclusió minuciosament demonstrada per Ayuso en estudiar llurs elements extrabiblics.» *El colofó...*, MBBU, pág. 165.

(569) Igualmente le conceden importancia extraordinaria Bover y Mundó. El primero dice: «Afortunadamente, para salir de dudas, existe otro documento que, no sé por qué, se le pasó a De Bruyne, lo mismo que a Vaccari, y que Don Quentin, si bien lo consigna, no le ha dado la importancia que merece. Me refiero a la suscripción final del códice *Legionense*». *La Vulagata en España*, EB 1 (1941) 24. Y el segundo escribe: «El toc de gràcia contra la tesi de Don De Bruyne l'ha donat recentement Ayuso. Amb els seus llargs articles ha demonstrat aquest autor

pari, con otros casos. Si hallamos, por ejemplo, en la *Biblia de Mesmes* (570), el colofón de Teodulfo (57), a nadie se le ocurre dudar si tal códice será o no teodulfiano; antes bien, precisamente por esto mismo, todo el mundo le tiene como el auténtico representante de la Biblia de Teodulfo. Y lo mismo se dirá del códice *Vallicellano* con relación a Alcuino (572). Pues bien: no se pueden usar dos medidas. Es decir, si sólo en el *Legionense* se encuentra el colofón de Peregrino, la lógica exige que este manuscrito debe ser considerado como el representante auténtico de la *Biblia peregriniana*.

b) Tanto más, cuanto que, como antes dijimos, existe una constante, dentro del mismo plano. A saber, la repetición del mismo nombre, en diversos lugares del manuscrito. Este fenómeno no es raro. En el mismo códice *Legionensé*, en cuanto copia del siglo x, se puede observar esto con relación a Sancho, que, además del colofón, aparece en otros lugares (573). Y lo mismo vimos en la *Biblia de Quisio*. Y otro tanto se observa en la Biblia de Teodulfo (574), etc. Luego no fue raro que el editor de una *Biblia* dejase

---

que, si bé el savi benedictí havia intuit, més que no pas descrit, el treball realizat per Peregri sobre la Biblia, per haver descartat el códex *iegionensis*², com a representant de l'edició de Peregrí, se havia privat del millor fornament per a conèixer el seu treball. Efectivament com hem remercat abans el *legionensis*² es el millor i més pur dels manuscrits espanyols que representen l'edició peregriniana». *El colofó...*, MBBU, 170-171.

(570) Nuestro 48, Cf. VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 362; V, *El Salterio*, página 195; QUENTIN, *Mémoire sur l'etablissement du Texte de la Vulgate*, página 25 ss.; DELISLE, *Les Bibles de Theodulfe*, Paris 1879; BERGER, *Histoire de la Vulgate*, pág. 22 ss.; CUISSARD, *Theodulfe, évêque d'Orleans. Sa vie et ses ouvres*, Orleans 1892.

(571) F. 348 v. «Codicis huius opus struxit Theodulfus amore...», etc. Y antes en el folio precedente *347 r.* «Vive Deo felix per plurima tempora, lector, — Theodulfi nec sis inmemor oro tui».

(572) Al final de la Biblia hay una colección de cinco poemas alcuinianos. Entre el segundo y el tercero se lee el siguiente distico: «Pro me quisque legas versus orare memento; — Alchuine dicor ego, tu sine fine uale». Cf. QUENTIN, *Mémoire...*, págs. 269-270.

(573) Cf. *supra*, III, *Estudio paleográfico*. 9, *Procedencia, autor*, etc., EB 19 (1960) 186-188.

(574) Aparte de los lugares antes citados del colofón, al empezar el códice, *F. 1 v. a* contiene el célebre poema *Quidquid ab hebraeo*, cuyo dístico final acaba así: «Dumque opus id cernis, religis dum carmina nostra-Theodulfi clemens sis memor, oro vale». Sobre este poema puede verse nuestro estudio *Los elementos extrabíblicos de la Vulgata*, EB 2 (1943) 178-187. Fue editado por DE BRUYNE, *Préfaces...*, págs. 9-14, y BSLVV, I, *Génesis*, págs. 52-60.

constancia de sí mismo varias veces, culminando en un colofón. Pues bien: estamos en la misma línea respecto de Peregrino en el *Legionense*. Su nombre aparece también en los Sapienciales y en las Epístolas de San Pablo. Si se omitiesen en el *Legionense* cualquiera de estos dos lugares, y sobre todo si se omitiesen ambos, el silencio podría parecer sospechoso, aunque existiera luego el colofón. Pero, teniendo también ambas citas, el argumento cobra nueva fuerza, porque el tríptico, en su conjunto, refuerza el valor, que a la suscripción, por sí sola se atribuye.

2.° *Sólo en el Legionense encaja la nota del prólogo a los Proverbios.*

En el *Legionense* encaja perfectamente la exigencia peregriniana, expresada en la fórmula *praefatiuncula utraque*. Porque este códice tiene:

a) sólo dos prólogos;

b) y son precisamente el *Tres libros Salomonis* y el *Iungat epistola*, que la fórmula exige con las palabras *de graeco et de hebraeo*.

Ahora bien, esta coincidencia es muy notable, y constituye una verdadera característica, no sólo *positiva*, sino *exclusiva* (575). Porque he aquí el panorama que nos ofrecen los códices:

Tienen sólo el *Iungat epistola:* 15 Am Vall Zur 11553.

Tienen *Iungat epistola* y *Tres libros:* 21 84 93 94 95 (= **P**).

Tienen *Iungat epistola, Tres libros y Tribus nominibus:* 13 25 (= **L**) 15 28 89 (= **I**), 48 49 51 (= **T**), 73 74 (= **C**).

Luego la característica peregriniana de los dos prólogos que requiere la frase *de graeco et hebraeo praefactiuncula utraque*, es exclusivamente del *Legionense* y su grupo, mientras que los demás, o tienen sólo un prólogo como el *Complutense*, el *Amiatino* y los *Alcuinianos*, o tienen tres, como los restantes grupos hispánicos. Confirmación espléndida de que es el *Legionense* el auténtico representante de la *Biblia de Peregrino*.

3.° *Sólo en el Legionense encajan todas las características peregrinianas.*

Y esto, tanto a la luz del texto como de los elementos extrabíblicos.

a) El texto del *Legionense*, como lo hemos probado en varias

(575) Cf. *Los elementos extrabíblicos de los Sapienciales*, EB 6 (1947) 206-207.

ocasiones y principalmente en el *Salterio* (576), es un texto que se caracteriza por el influjo que dejó sentir en él la *Vetus Latina*. Todo él está revisado a su tenor con multitud de variantes, en que coincide con esta versión y los LXX, contra el *Texto masorético* y la *Vulgata*.

b) Lo mismo sucede examinando las interpolaciones, que en otros libros hay de la *Vetus Latina*.

c) Mucho más, a la luz de las notas marginales, que provienen igualmente de la misma versión.

d) Ni se puede deducir otra cosa examinando los *prólogos, sumarios* y otros elementos extrabíblicos del *Legionense*, descritos anteriormente. Recuérdense, como ejemplo, el *canon*, a tenor de los *LXX-Vtus Latina*, contra el *Hebreo-Vulgata;* las *genealogías;* los *sumarios* del *Dodecauteuco;* la adición de *Josué;* el *Comma ioanneum;* los *cánones* eusebianos y priscilianistas; los *prólogos* monarquianos, marcionitas, priscilianistas y pelagianos; los antiguos *prólogos* de la *Vetus Latina Hispana;* y, lo que es más, libros enteros de la *Vetus Latina*, como *Tobías, Judith* y *Baruch*.

En resumen: Todo sigue, en general, la misma línea, y respira el ambiente, que dejan entrever los prólogos peregrinianos. Todos los factores se conjugan admirablemente , y mutuamente se apoyan, para deducir idéntica conclusión: el *Legionense* es el mejor representante de la *Biblia peregriniana*.

4.° *El Legionense es el auténtico transmisor de la Biblia de San Peregrino.*

Pero aún nos atrevemos a añadir: no sólo es el mejor representante, sino auténticamente puro y genuino, salvo algunos pequeños detalles, introducidos por los copistas del siglo x, y sus inevitables *lapsus* o errores. Por eso damos a este códice, en este sentido, un valor excepcional. Porque siempre hemos creído y sostenido, después de muchos años de estudio, que, a salvo los factores humanos, copia con fidelidad el arquetipo original peregriniano. En muchas ocasiones dejamos constancia de esto, y fuimos dando detalles que lo probaban. Aquí baste resumir la razón principal. Y es que, según regla general de la crítica del texto, basada en la experiencia y en

(576) *Psalterium Sancti Hieronymi de Hebraica Ueritate interpretatum*, página 91 ss.; VLH, V, *El Salterio*, pág. 224 ss.

el análisis de los manuscritos, las ediciones y recensiones van influyendo unas en otras, como hemos probado hasta la saciedad en nuestra edición crítica del *Salterio ex hebraico*. Allí se puede ver cómo San Jerónimo influyó, naturalmente, en San Peregrino. Pero que San Peregrino influyó notablemente en San Isidoro, aunque éste quiera volver a San Jerónimo, saliendo por los fueros de la *Verdad hebraica*. Que Teodulfo recibió de Lucinio, de San Peregrino y de San Isidoro. Y que la recensión **C,** a pesar de no ser muy posterior a la *Biblia teodulfiana*, tomó ya de Lucinio, de Peregrino, de Isidoro y de Teodulfo. Y así sucesivamente.

Ahora bien, el *Legionense*, no obstante ser un códice escrito en el siglo x, y, por consiguiente, muy posterior a San Isidoro y a Teodulfo, no acusa influjo isidoriano o teodulfiano (577). Ni acusa influjo extraño alguno, ex. gr., del *Arquetipo de conjunción*, realizado en España en tiempos de Recesvinto-Wamba con mezcla de elementos peregrinianos e isidorianos, y que tanto influyó en otros códices, como el *Burgense* y la *Biblia de San Juan de la Peña*. El *Legionense* se mantiene exento de todo otro influjo que no sea peregriniano. Lo cual nos hace deducir que copia un códice sumamente arcaico, que no estaba aún contaminado de elementos posteriores espúreos. El cual pudo ser incluso el mismo arquetipo que contenía el original de la *Biblia de San Peregrino*.

IV. Contenido de la Biblia peregriniana

Establecido el verdadero cauce que nos ha transmitido la edición llevada a cabo por San Peregrino, no ha de sernos ya difícil medir el alcance de su obra, valorar el mérito de su extraordinaria labor, reconstruir el arquetipo original, y, dentro de él, saber lo que puso de propio y tomó de ajeno.

1. *Base fundamental: la obra de San Jerónimo*

Al examinar, pues, la edición peregriniana, lo primero que salta a la vista es que, dada la época en que se escribe, la edición pere-

(577) Mantenemos esta afirmación a pesar de la afinidad del binomio **PT,** explicada ya suficientemente. La afinidad se explica por la dependencia de Teodulfo respecto a la *Biblia peregriniana*. Cf. *Psalterium Sancti Hieronymi de Hebraica Ueritate interpretatum*, pág. 117; VLH, V, *El Salterio*, págs. 222 ss., 238-239.

griniana resulta la primera Biblia completa. Creemos que hay que rectificar en este sentido el epígrafe del artículo del P. Vaccari (578), que tantos elementos de luz aporta.

La cronología de la labor jeronimiana sobre la Biblia latina nos ofrece los datos siguientes:

Esta empezó el 382, estando San Jerónimo en Roma, adonde había sido llamado por San Dámaso, para asistir al Sínodo romano, Por encargo directo de este Papa empezó entonces la revisión del texto latino, comenzando por los *Evangelios*, a los cuales siguieron los restantes libros del Nuevo Testamento.

La labor sobre el Viejo Testamento empezó con la revisión del *Salterio*. La hizo estando en Roma todavía, antes del año 385, en que partió de la ciudad, para ir a Palestina. Fue ésta una revisión muy ligera y superficial, que nos ha transmitido el *Salterio romano*.

A partir del año 386 se establece en Belén y continúa la revisión del Viejo Testamento latino, a tenor del griego hexaplar. En esta labor hay que incluir, naturalmente, la segunda revisión del *Salterio*, hecha más a fondo, que nos ha transmitido el *Salterio galicano*. Todo este trabajo le llevó hasta el año 390.

Por esta época, es decir, hacia el año 390, empezó su nueva versión del *Hebreo*. Comenzó por los libros de *Samuel*, a los cuales siguieron inmediatamente los *Reyes*, y, según parece, *Tobías*.

El año 391, tradujo el *Salterio ex hebraico*.

El 392, tradujo a los *Profetas*.

El 393, a *Job*.

El 395, a *Esdras* y *Nehemías*.

El 396, los *Paralopómenos*.

El 397, los *Proverbios*, el *Eclesiastés* y el *Cantar de los Cantares*.

El 398, comenzó la traducción del *Pentateuco*, que le llevó hasta el año 404.

El 405, tradujo los libros de *Josué*, *Jueces* y *Ruth*.

Finalmente, el 406, hizo la versión de *Judith*, acabando así la *Vulgata*.

Una *Vulgata*, como se ve, que no nació como una edición unitaria o totalitaria. La forma y el orden lo demuestran con claridad. No se sigue ningún *canon*, no se ajusta a ninguna regla prees-

(578) *Alle origini della Volgata*. IV. *La prima Bibbia completa*, CC 66,4 (1915) 413-421, 538-548.

tablecida. Por otra parte, es una labor muy desigual y heterogénea. Hay libros, de nueva traducción, muy meditada y pensada. Otros, que aun siendo traducidos, fueron hechos más aprisa. Bastantes, que no fueron traducidos, sino sólo revisados a tenor del *Griego* hexaplar. Alguno revisado sólo a tenor del *Griego* común de los LXX. Finalmente, otros en los que apenas puso las manos, o puede dudarse si llegó a ponerlas alguna vez.

Todo esto quiere decir, en conclusión, que San Jerónimo nunca hizo una verdadera edición de la *Vulgata*. Sino que, dadas las circunstancias, iba sacando los libros, revisados o traducidos, según urgía la necesidad, o se los iban pidiendo sus discípulos y amigos, a los cuales se los enviaba, acompañados generalmente de una carta, que luego ha servido de prólogo, como las enviadas a Paulino, Desiderio, Domnion, Rogaciano, Cromacio, Heliodoro, Paula, Eustoquio, San Dámaso, etc.

No hizo, pues, San Jerónimo una edición de la *Vulgata*, propiamente hablando.

2. *En los orígenes de la Vulgata hispana*

Pero si San Jerónimo no hizo una verdadera edición de la *Vulgata*, su labor hubo de servir de base para la primera edición de la misma, y para todas las demás. Llegamos así a la *Vulgata hispana*.

Procedamos ordenadamente, por pasos contados.

El primero se remonta ya al mismo siglo IV, cuando San Jerónimo se hallaba en medio de su labor.

Del año 397 al 398 tuvo una grave enfermedad, que fue bastante larga, puesto que le duró parte de ambos años. Apenas salido de ella, ya mediado el año 398, fue cuando comenzó la traducción del Pentateuco. Y, cuando se hallaba entregado a esta labor, es cuando llegaron a Belén los copistas enviados por Lucinio.

Era éste un rico mecenas andaluz, que, sabedor de la obra llevada a cabo por San Jerónimo, no dudó en hacer los dispendios necesarios, para conseguir las copias correspondientes. Pagó viajes y salarios a este fin y envió incluso regalos para el solitario de Belén. San Jerónimo nos describe emocionado la grata impresión que la conducta de Lucinio causó en su ánimo agradecido, y nos da cuenta de la labor realizada por aquellos hombres. Los cuales copiaron, en efecto, los libros de la Biblia latina, que San Jerónimo había ya revisado o traducido.

Estas copias se hicieron directamente del original jeronimiano y bajo la mirada vigilante del mismo San Jerónimo. Por eso, aunque tales amanuenses pudiesen incurrir en defectos, propios de todos los factores humanos, debe concederse a sus manuscritos el mismo valor que a los originales. Tanto más, cuanto que, a veces, las pequeñas diferencias que existen, tal vez no se deban al error de los copistas, sino al afán depurador del mismo San Jerónimo, que, al corregir la copia, se corrigiese incluso a sí mismo en los códices traídos a España.

Para el P. Vaccari (579) ésta sería en realidad la primera edicción de la *Vulgata* realizada por el mismo San Jerónimo, reuniendo sus propios libros y entregandóselos a los copistas de Lucinio. O, mejor aún, la contendrían los códices de Lucinio, donde se copiaron, reuniéndose en un haz los diversos libros jeronimianos, bajo la mirada de San Jerónimo. Mas ¿puede llamarse a esto la primera edición de la *Vulgata?* ¿Puede llamársela, al menos, la primera Biblia completa?

A lo más, en un sentido amplio, puesto que la copia de Lucinio contiene algo así como una edición embrionaria, pero no en un sentido técnico. Se trata más bien de una *colección* que de una *edición* verdadera. Y, sobre todo, no puede hablarse de una Biblia completa, puesto que, cuando estuvieron los amanuenses de Lucinio en Belén, no había traducido todavía San Jerónimo el *Octateuco* (580).

¿Querrá entonces esto decir que la *Biblia hispana* careciese del *Octateuco* original jeronimiano?

La cronología arriba indicada nos demuestra, en efecto, que, a excepción del *Octateuco* y *Judith*, ya había San Jerónimo acabado para aquella fecha los restantes libros de la Escritura. Luego es necesario deducir que los amanuenses de Lucinio copiaron y trajeron a España toda esa inmensa labor jeronimiana. Pero ¿qué pasó después con los últimos libros?... Por fortuna tenemos datos suficientes para poder deducir que la corriente hacia España no quedó interrumpida, así como la labor en Belén no había quedado truncada. Por una parte, *a priori* se pudiera esperar, dado lo impresionado que se ve a San Jerónimo por el rasgo del mecenas español, que, cuando acabase su obra, mandase a España los libros que aún no

(579) *Alle origini della Volgata*, CC 66,4 (1915) 418 ss.

(580) «Canonem hebraicae ueritatis, excepto *Octateucho*, quem nunc in manibus habeo, pueris tuis et notariis scribendum dedi» *Ad Lucinium, Epist.* 71, 5 (CSEL, 55,6).

pudieron copiar los notarios enviados el año 398. Por otra, sabemos que las relaciones de San Jerónimo con Lucinio no quedaron rotas por la vuelta de sus emisarios, sino que continuaron más tarde. Incluso continuaron, después de muerto Lucinio, con su esposa Teodora y, quizá, con sus sucesores (581). Lo cual nos sitúa en un clima de favor hacia la tesis establecida. Por otra, en fin, el análisis del *Octateuco* lo comprueba hasta la saciedad, porque este análisis nos lleva, con la misma evidencia que en otros libros, o con mayor todavía si cabe, a la realidad del *Texto hispánico*.

Con lo cual hemos llegado a los dominios de la *Vulgata hispana*. Los orígenes hay que buscarlos, pues, en el mismo San Jerónimo. Pero en un San Jerónimo visto a través de los códices de Lucinio. En ellos hay que buscar la realidad indiscutible de un texto hispano, común a todas las ediciones y recensiones que le transmitieron, si bien con diversos matices.

3. *La labor de San Peregrino*

Sobre este texto, como base fundamental, trabajó Peregrino. Pero al mismo tiempo, como dijimos, añadió diversos elementos que, o ya le preexistían, o fueron expresamente compuestos por él para su Biblia. Aquellos que le preexistían solieron ser tomados de la *Vetus Latina*, o de fuentes que con ella se relacionaban. En este caso, al pasar a la *Biblia peregriniana*, unas veces quedaron inalterados en el fondo y en la forma; otras fueron revisados por él de distinta manera. Todo ello hace que en su conjunto la *Biblia peregriniana*, como dijimos, sea no sólo la primera *edición*, sino también la primera *recensión* de la *Vulgata*, y tenga por lo mismo un valor excepcional.

Entrando ya en el análisis de su obra, topamos con el primer problema. Tratándose de una Biblia completa, debía de ajustarse a un *canon*. Y así lo hizo. En el *Legionense* se ve que la Biblia está encabezada por un *canon*, como está cerrada por un *colofón* (582). Pero ¿qué canon?

Este era un gran problema que se le presentama a Peregrino, al hacer por primera vez una edición de la *Vulgata*.

---

(581) Cf. Bover, *La Vulgata en España*, EB 1 (1941) 20-22.

(582) *F. 4 v.* Cf. *supra, 3. Otros elementos extrabíblicos. 1. El Canon bíblico*. EB 20 (1961) 5 ss.

Porque, como dijimos antes, la obra de San Jerónimo, tal como iba saliendo, por etapas, de sus manos, no se ajustó a *canon* alguno. Esto se demuestra por el modo con que fue sacando los libros, que no se atiene al orden hebreo, ni al de los LXX, ni a otro posible *canon*, conocido o desconocido. Basta con indicar que al principio tradujo *Tobías* y que, en cambio, los últimos libros que dio a la luz fueron los del *Octateuco*, los cuales siempre figuran en cabeza de todos los elencos.

Pero de seguir *canon* alguno, San Jerónimo, hubiese seguido el hebreo, del cual se muestra tan celoso defensor, no sólo en el *Prólogo Galeato*, sino en otras ocasiones, por ajustarse a la *Hebraica Ueritas*.

Ahora bien: el *canon* de la *Biblia peregriniana* rompe esta línea, ajustándose al orden de los LXX y de la *Vetus Latina*. Peregrino fue, pues, consecuente consigo mismo. Se trata de un *canon* completo, como se prueba, no sólo por el hecho de enumerar en él, uno por uno, todos los libros de la Escritura, sino por el epígrafe, en el cual se consigna el número expresamente: *Incipit liber Bibliotheca, in quo continentur libri septuaginta duo, e ueteri et nouo testamento, quorum haec notitia est*, siguiendo luego, en forma de arco, el *canon* correspondiente.

Hasta la forma externa, tal como se halla en las *Biblias de León* y de *Calahorra*, nos demuestra que tal *canon* fue hecho expresamente como frontispicio para un volumen que contenía una Biblia completa. Un volumen en el que expresamente se consignan los setenta y dos libros.

Establecida así la característica general de la *Biblia peregriniana*, se puede ir reconstruyendo paso a paso su contenido, y viendo la labor realizada por el genial obispo español. Para lograrlo bastará con volver los ojos al *Legionense*, una vez que hemos probado que este códice resulta su representante más auténtico y genuino (583).

Octateuco: Tomó de San Jerónimo su traducción del hebreo. Como prólogo, en vez de elegir la carta 53, de San Jerónimo a Paulino, que tienen en masa luego los códices tardíos (584), tomó la

(583) Al llegar aquí debe el lector tener en cuenta cuanto hemos escrito en este trabajo, en el número IV, *Estudio crítico*, A. *Primera parte: Extratextual.* Sobre los elementos extrabíblicos.

(584) Cf. *Los elementos extrabíblicos de la Vulgata*, EB 2 (1943) 175-176.

Epístola a Desiderio, que acusa la tradición primitiva desde los orígenes. Y completó la obra jeronimiana con tres cosas, a cual más interesantes: 1.ª) El *canon*, de que ya hemos hablado, puesto como frontispicio de todo el volumen, tomado de la *Vetus Latina;* 2.ª) Las *Genealogías*, con el *Ordo annorum mundi*, y las cronologías *In roma regnavit* y *Ab urbe condita*, adaptadas por él del *Liber Genealogus;* 3.ª) Los *sumarios* de la serie *De Die primo*, quizá compuestos por él expresamente para su Biblia, a base de la *Vetus Latina*, o tomados directamente de la versión prejeronimiana.

Antes de *Josué* colocó el prólogo jeronimiano *Tandem finita Pentateucho* bajo el epígrafe *Praefatio Sancti Hieronymi de insequentibus libris sic*, de claro cuño peregriniano. Continuó la serie de *sumarios* iniciada en el *Pentateuco* e incluyó la traducción *ex hebraico* de *Josué* y *Jueces*, con lo cual coleccionó un *Eptateuco*. Este *Eptateuco* peregriniano se echa de ver por la nota que pone al final de los *sumarios* de su serie: «Expliciunt capitula Eptatici de septem libris». Y por el hecho de que *Ruth* es tratado aparte, no sólo por quedar excluido de la serie de *sumarios*, y de la serie de *notas marginales*, que tiene todo el *Eptateuco*, sino por el colofón propio de *Ruth*, separado de los demás: *Explicit liber Ruth secundum hebraeum.*

Esto, por lo que se refiere a los elementos extrabíblicos. Por lo que toca al texto, su mano se echa de ver particularmente en tres sectores: 1.º) en la *revisión* sistemática del texto de San Jerónimo; 2.º) en la inclusión de una importante serie de *interpolaciones;* 3.º) en la edición de una serie, mucho más importante todavía, de *notas marginales* de la *Vetus Latina.*

La *revisión* fue profunda, constante y sistemática. Se ha podido ver en nuestra edición crítica del *Salterio ex hebraico*, donde son incontables las lecciones típicas de la revisión peregriniana, habiendo sido el modelo a tenor del cual se hizo la revisión, el díptico *LXX-Vetus Latina.* Lo mismo se observa en el *Pentateuco.*

Las *interpolaciones* acusan la misma fuente. No son, naturalmente, tantas como las revisiones. Pero sí relativamente numerosas y muy notables. Don Quentin las echó de ver en el *Toledano.* Pero el *Toledano*, testigo fiel de la recensión isidoriana, no hizo sino seguir el camino trazado anteriormente por el arquetipo peregriniano. Esta es otra de las huellas que San Peregrino dejó profundamente grabadas en San Isidoro. En el *Octateuco* hemos podido catalogar has-

ta una docena aproximadamente de tales interpolaciones. La más importante de todas es el célebre final de *Josué* (*Ios.* 24,33 ss.), que omite el *Hebreo*, y tienen, en cambio, los LXX y la *Vetus Latina*. San Peregrino, tomándola de estas fuentes, la incrustó en su edición de la *Vulgata*, de donde pasó a los demás testigos.

Finalmente, quedan las *notas marginales*, de las que hemos tratado tantas veces. Estas en vez de hallarse, como las revisiones e interpolaciones, incrustadas dentro del texto de la *Vulgata*, se hallan fuera del texto, en los márgenes de los códices. Proceden igualmente de la *Vetus Latina*. Su número es muy considerable y acusan diversos orígenes, indicados por diferentes siglas: *LXX*, *Gr*, *Al*, *T*. En el *Eptateuco* hay nada menos que 778 notas marginales. Se reparten así: *Gen.*, 175; *Ex.*, 237; *Lev.*, 98; *Num.*, 79; *Deut.*, 88; *Ios.*, 12; *Iud.*, 89. *Ruth*, como dijimos, no tiene notas marginales.

Tal fue la labor de San Peregrino a lo largo de todo el *Octateuco*. Como se puede apreciar, ni escasa, ni carente de importancia.

Ahora bien: lo que decimos del *Octateuco*, «mutatis mutandis», puede decirse de los demás libros. He aquí el esquema de toda la *Biblia peregriniana*, con la labor realizada por su editor insigne.

Reyes: Texto de la traducción *ex hebraico*, precedido del *Prólogo Galeato*, de San Jerónimo. Insertó además los *sumarios* de la serie *Duo filii Heli*. Son del mismo tipo que los del *Eptateuco*, es decir, probablemente suyos, compuestos *ad hoc*, introducidos y seguidos de breves y ajustados *incipit* y *explicit*. En cuanto al orden, siguió aquí el establecido en el mismo *Prólogo Galeato*, de modo que, tanto los libros, como los sumarios respectivos, formen un solo libro de *Samuel* y un solo libro de los *Reyes*. Por otra parte, revisó y enmendó el texto a tenor de la *Vetus Latina*, introduciendo asimismo algunas interpolaciones e incluyendo gran número de notas marginales de la *Vetus Latina Hispana*. Tantas, que son las más numerosas de toda la Escritura, elevándose su número a cerca del millar: 332 en *1 Sam.*; 221 en *2 Sam.*; 219 en *3 Reg.*, y 180 en *4 Reg.*

Paralipómenos: Prescindió de *sumarios*. Tomó el texto de la traducción *ex hebraico* jeronimiana, precedido de la carta de San Jerónimo a Cromacio: *Si Septuaginta*. Unió, igualmente, los dos libros en uno solo. Los colocó en el *canon* a continuación de *Reyes*, separándose del orden jeronimiano del *canon per Ordines*, para seguir a la *Vetus Latina*. A tenor de ella enmendó también el texto, introduciendo nuevas interpolaciones, e incluyó nueva serie de no-

tas marginales de la *Vetus Latina Hispana*, en total 320: 159 en el primer libro y 161 en el segundo.

Job: Texto de la traducción de San Jerónimo, precedido del prólogo *Cogor per singulos*, hecho para la traducción *ex hebraico*, destinada a la *Vulgata*. Revisión interna del texto a tenor de la *Vetus Latina* y notas marginales de la misma versión: en total 152. Ya había puesto en las *genealogías* el prólogo *In terra quidèn habitasse Iob*, que otros códices tienen ante el libro de *Job*. En el *Legionense* se encuentra, como debió de ponerle San Peregrino, incrustado en las *genealogías* (585) y está tomado de la *Vetus Latina*, la cual, a su vez, le tomó de los LXX, en cuyos mejores códices, como B S C A, etc., se encuentra, como apéndice, al final del libro. Esto explica que en su edición omitiese San Peregrino el prólogo de la revisión hexaplar *Si aut fiscellam.*

Salterio: Adoptó el texto de la traducción *ex hebraico* de San Jerónimo en vez del *Salterio Romano* o del *Salterio Galicano*, y la hizo preceder de la carta de San Jerónimo a Sofronio, *Scio quosdam putare*, destinada por su autor para la traducción *ex hebraico*. Este es el estado primitivo de la *Vulgata*, que después, por ley del *crescendo*, fue ampliándose, hasta incorporar multitud de prólogos (586). Por otra parte, San Peregrino revisó concienzudamente el texto bíblico, enmendándole a tenor de la *Vetus Latina-LXX* (587). Finalmente, puso como colofón, en recuadro, para cerrar el libro, una nota con el número de los Salmos por autores, a tenor del *Hebreo* y a tenor de los *LXX*. Muy del estilo peregriniano. Con lo cual vemos una vez más que todo va encajando perfectamente.

Sapienciales: En todos ellos tomó como base el texto jeronimiano. En *Proverbios* le hizo preceder de los dos prólogos tantas veces citados, uniendo al de la *translatio ex hebraico* el de la revisión hexaplar, comenzando por éste y añadiéndole un colofón propio, al final del cual hizo constar su nombre. Revisó el texto del modo acostumbrado e introdujo algunas interpolaciones de la *Vetus*

(585) Cf. *Los elementos extrabíblicos de Job y del Salterio*, EB 5 (1946) 437-438.

(586) Cf. *Los elementos extrabíblicos de Job y del Salterio*, EB 5 (1946) 449 ss.; VLH, V, *El Salterio*, pág. 251 ss.

(587) Cf. *Psalterium Sancti Hieronymi de Hebraica Ueritate interpretatum*, pág. 94 ss.; VLH, V, *El Salterio*, pág. 224 ss.

Latina. Pero nada más. Ni en este libro ni en los otros didácticos añadió notas marginales. En todos ellos sigue el mismo procedimiento, omitiendo toda clase de prólogos, de sumarios y de otros elementos extrabíblicos. Hasta tal punto carece de prefacios, que incluso omitió el prólogo canónico *Multorum nobis*, del *Eclesiástico* (588). Por otra parte, separó la *Oratio Iesu filii Sirach* (589), del cuerpo del libro, después de haberle acabado con estas palabras: *Explicit liber ihesu filii Sirach*. Y, lo que es más, la hizo seguir de la *Oratios Salomonis*, perícope aquí extracanónica, aunque de fondo bíblico (590), a lo que parece tomada de la *Vetus Latina* (591).

Profetas: Adoptó el texto jeronimiano, *ex hebraico*, excepto en Baruch, cuyo texto tomó de la *Vetus Latina* (592). Empezó una larga serie de sumarios, e insertó los de *Isaías* (593). Pero, por las razones que sean (594), no prosiguió con los demás profetas. En los *Profetas Mayores* incluyó los prólogos jeronimianos respectivos. Intercaló *Baruch* antes de la *Epístola de Jeremías*, cerrando el ciclo las *Lamentaciones*. Revisó el texto en la forma acostumbrada, pero en ninguno de ellos puso notas marginales. Del mismo modo actuó en los *Profetas Menores*, que hizo preceder del prólogo jeronimiano *In duodecim prophetarum*. A partir de *Joel* puso una serie de prólogos muy interesantes. Lo más probable es que sean suyos y los compusiera expresamente para su Biblia (595).

Historias: *Tobías, Judith, Ester, Esdras*. Se contentó con transcribir los textos, haciéndoles preceder de los respectivos prólogos jeronimianos. Para *Esdras*, el *Utrum difficilius*, de la carta a Domnión y Rogaciano. Para *Tobías*, el *Mirari non desino*, de la epístola a Cromacio y Heliodoro. Para *Judith*, el prólogo *Apud hebraeos liber*. Para *Ester*, el *Librum Esther*, tomado de la carta a Paula y

(588) Cf. sobre este particular *Los elementos extrabíblicos de los Sapienciales*, EB 6 (1947) 211-212.

(589) *Eccle.* 51,1-38.

(590) Cf. *2 Par.* 6,13-22 y *3 Reg.* 8,22-31.

(591) Cf. *Los elementos extrabíblicos de los Sapienciales*, EB 6 (1947) 220-223; R. WEBER, *Les anciennes versions latines du deuxième livre des Paralipomènes*, pág. XI y XLIV ss. Roma 1945.

(592) Cf. sobre este punto *Los elementos extrabíblicos de los Profetas*, EB 6 (1947) 362-365.

(593) Están numerados y sólo en *Isaías* son 176.

(594) Cf. *Los elementos extrabíblicos de los Profetas*, EB 6 (1947) 348-350.

(595) *Ib.*, pág. 375 ss.

Eustoquio. En cuanto al texto, para *Esdras* y *Judith*, deuterocanónicos, sobre los que San Jerónimo había fluctuado varias veces, retuvo la arcaica versión de la *Vetus Latina*. De ésta tomó también el *canon*, agrupando estas historias por el orden indicado y colocándolas antes de los *Macabeos* (596). Y nada más. Ni añadió sumarios, ni incluyó interpolaciones, ni adicionó notas marginales. Lo único que se permitió hacer, fue adicionar un corto colofón al prólogo jeronimiano de *Ester*, como hizo al de los Sapienciales: *Rursum in libro-editione maluimus* (597).

Macabeos: Empezó incorporando los sumarios de la serie *Ubi*, de la *Vetus Latina* (598), para ambos libros. Adoptó el texto de la revisión peregriniana. Y, según parece, cerró el libro y todo el ciclo del Viejo Testamento con la *Notitia de regibus*, que entra perfectamente en la idiosincrasia peregriniana, como se echa de ver en las *genealogías* y *cronologías* que puso antes del *Génesis* en los sincronismos *Ab Adam usque* ante los Evangelios, y en la *noticia* de lugares, de personas, y de citas que luego ofrece en el Nuevo Testamento.

Evangelios: Su labor aquí fue múltiple y compleja. Adoptó el texto de la revisión de San Jerónimo, retocándole y haciéndole preceder de multitud de elementos extrabíblicos. Varios de éstos tienen carácter general, afectando a los cuatro Evangelios, y otros de carácter particular, precediendo a cada uno de ellos. Algunos son jeroni-

---

(596) Dentro del orden general de la *Vetus Latina* caben aún diferentes catálogos parciales de estos libros. Cf. *Los elementos extrabíblicos de los Paralipómenos, Esdras...*, EB 5 (1946) 24-25.

(597) Sobre el colofón, o lo colofones, del prólogo a *Ester*, existe una abundante literatura. Pueden verse: Ayuso, *Los elementos extrabíblicos de los Paralipómenos, Esdras, Tobías, Judith y Ester*, EB 5 (1946) 30 ss.; Berger, *Histoire de la Vulgate*, pág. 24 s.; De Bruyne, *Un nouveau document sur les origines de la Vulgate*, RB 22 (1913) 1-14; *Études sur les origines de la Vulgate en Espagne*, RBE 21 (1914-1919) 393-401; Vaccari, *Alle origini della Volgata*, CC 66.4 (1915) 538 ss.; Bover, *La Vulgata en España*, EB 1 (1941) 22 ss.; Mundó, *El colofón a Ester*, MBBU 171-176.

(598) Sobre ellos hemos escrito en varias ocasiones. Cf. *Los elementos extrabíblicos de los Macabeos*, EB 7 (1948) 147-155. Y antes en *Los elementos extrabíblicos del Octateuco*, EB 4 (1945) 35 ss.; *Los elementos extrabíblicos de los Reyes*, EB 4 (1945) 259 ss. Véase también J. Enciso Viana, *La serie «Ubi» en los Sumarios de los códices bíblicos españoles*, EB 13 (1954) 91-96; J. Vives, *Importancia de la epigrafía para la Historia de la Iglesia antigua* (Anal. Gegor, LXX), págs. 32-34.

mianos, como la epístola a San Dámaso, la carta a Eusebio de Cremona y el prefacio al Evangelio de San Mateo; otros provienen de la *Vetus Latina* o de distintos autores antiguos. Entre ellos, están los cánones de Eusebio con la epístola a Carpiano, la cronología *Ab Adam*, y el *argumentum*. Luego, ante cada Evangelio, incorporó distintas series de prólogos, monarquianos, marcionitas, priscilianistas y de la *Vetus Latina Hispana*, así como la serie de sumarios respectivos y la interesante colección de *testimonios* del Viejo Testamento. Además fue acotando en las márgenes, a lo largo de los cuatro Evangelios, los respectivos cánones eusebianos.

Epístolas de San Pablo: Sucede algo parecido. Insertó el texto, incluyendo la *Epistola ad Laodicenses*, y le hizo preceder de numerosos elementos extrabíblicos. También aquí, unos afectan a todas las Epístolas paulinas, y otro son propios de cada uno de ellas. Inauguró los primeros con su propio *Prologum subter adiectum*, haciéndole seguir del *Multis occupatus necessitatibus*, priscilianista, los versos de San Dámaso, el *Ordo epistolarum* y los cánones de las Epístolas. Los segundos, en cambio, van ante cada una de ellas, si bien se van continuando, por pertenecer a un mismo *Corpus*, como las listas del *Quos sanctos*, los testimonios del Viejo Testamento, y la serie de prólogos marcionitas y pelagianos. Incorporó, además, otros de la *Vetus Latina Hispana*, así como una serie interesante de sumarios muy arcaicos y notas raras, como el *Anathema* y el *Maranatha*. Finalmente, cerró las Epístolas con un colofón común a todas ellas.

Epístolas Católicas: Como cerró el ciclo anterior con un colofón general, en el que enumeraba las Epístolas paulinas, abrió un *incipit* común, en el que enumera las Epístola Católicas. Incluyó el prólogo *Non ita ordo*, de claro cuño peregriniano, probablemente compuesto por él para la edición de su Biblia. Insertó los capítulos de la serie *De inimicorum*, cuya paternidad quizá le pertenezca. Revisó el texto en la forma acostumbrada, insertando además varias interpolaciones de la *Vetus Latina Hispana*, entre las cuales el célebre *Comma Ioanneum*. Asimismo, adosó no escaso número de notas marginales, procedentes de la misma fuente. En total 47, que se reparten así: *1 Petr.*, 16; *2 Petr.*, 15; *1 Ioh.*, 6; *2 Ioh.*, 2; *3 Ioh.*, 2; *Iudas*, 6.

Hechos de los apóstoles: Sigue la trayectoria de las Epístolas paulinas. Es decir, precediendo al texto van no pocos elementos ex-

trabíblicos del mismo carácter, y hasta del mismo origen, que en las Epístolas de San Pablo. Tales son, el *Argumentum*, de clara estirpe peregriniana; el *Lucas natione syrus*, de origen monarquiano, que debió de tomar de la *Vetus Latina Hispana;* los *Nomina*, que pertenecen al mismo *Corpus* que el de las *Epístolas;* y los *sumarios*, que, como los *Nomina*, debieron de ser compuestos por él expresamente para su Biblia.

Apocalipsis: Finalmente, viene el *Apocalipsis*, que cierra toda la *Biblia peregriniana*. Tiene carácter análogo a los anteriores. El texto va precedido del prólogo *Ioannes apostolus*, que debió de tomar de la *Vetus Latina Hispana*, y cierra el *ciclo monarquiano*. Sigue el *Beatus Ioannes*, compuesto quizá expresamente para su edición de la *Vulgata*. Y, por último, incluyó la serie de sumarios *De ecclesiis septem*, que debieron de ser compuestos por él con el mismo fin.

Colofón: Así acaba la Biblia de Peregrino. Como empezó con un *canon*, común a toda ella, acaba ahora con un colofón, que, como en casos análogos, por el hecho de hallarse al fin del libro, debió de afectar por igual a todo el manuscrito. Un colofón sumamente sobrio, en el cual se limitó a pedir un recuerdo, que implicaba una oración por su alma: *¡Acuérdate de Peregrino!* Nada más. Como todas las grandes obras, tiene por característica la máxima sencillez.

V. Difusión e influjo de la Biblia peregriniana

1. *Expansión de la Vulgata hispana. El texto prerrecensional*

Es lógico suponer que el texto jeronimiano, traído de Belén por los notarios de Lucinio, empezase pronto a ser copiado, y vuelto a copiar, extendiéndose primero por la Bética y luego por toda el área de la Península. Quizá se encargase de esa labor al principio el mismo Lucinio. Si se había mostrado tan generoso, enviando copistas a Belén, no había de escatimar medios para pagar copistas en España. Y lo mismo, quizá, su esposa Teodora, y sus sucesores con los libros que siguieron. Dada la caducidad de las cosas humanas, sus cambios y alternativas, parece lógico suponer que no querrían exponerse a que, por tener una sola copia, si ésta desapareciese, resultasen estériles tantos gastos y esfuerzos.

Sea de ello lo que fuere, la crítica textual de la *Vulgata hispana*

prueba que hay una serie de códices de sabor muy arcaico, sobre todo en el arquetipo, que no pueden encuadrarse en la recensión *peregriniana*, ni en la *isidoriana*, o cualquiera otra de las recensiones conocidas. Tales son nuestros códices 1 2 4 6 7 13 14 17 19 24 25 y 53. Estos manuscritos son de carácter prerrecensional, y, según parece, deben provenir de los códices de Lucinio, más o menos directamente, sin haber pasado por una revisión sistemática de tipo recensional, obedeciendo quizá sus variantes a la idiosincrasia de sus propios copistas y de los que copiaron sus respectivos arquetipos, mediatos e inmediatos.

Pues bien, ateniéndonos a los principales, se puede apreciar que estos códices provienen de las más diversas partes de la Península.

El 2 (599) parece provenir del Monasterio Servitano, en el centro del litoral levantino. El 13 (600) proviene de Asturias. El 17 (601) parece haber sido copiado en Toledo, o en algún escritorio andaluz. El 19 (602) fue escrito en el Monasterio de Albares, en León. El 24 (603) proviene de un arquetipo del siglo VII, perteneciente a San Millán de la Cogolla, en la Rioja. El 25 (604) en fin, proviene del Monasterio de San Pedro de Cardeña, en Burgos. Un área geográfica muy difusa, que abarca casi toda la Península.

2. *Expansión de la Vulgata hispana. El texto recensional*

Paralelo a este texto prerrecensional corre el texto recensional, a partir del siglo V. Pero el texto recensional hispano dentro de la Península se divide, sobre todo, en dos, correspondiendo el primero a la *Biblia peregriniana* y el segundo a la *Biblia isidoriana*.

En varias ocasiones, pero sobre todo en un artículo reciente, con motivo del centenario de San Isidoro, hemos podido concretar y probar que el representante auténtico de la edición isidoriana es el

---

(599) Cf. sobre él, VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 347 y la bibliografía allí citada. Lo mismo tenemos que observar para los siguientes, los cuales todos tienen allí su correspondiente bibliografía.

(600) VLH, I, *Prolegómenos*, 351; V, *El Salterio*, pág. 58 ss., 186; *La Biblia visigótica de la Cava dei Tirreni*, especialmente pág. 662 ss.

(601) VLH, I, *Prolegómenos*, págs. 352-353; V, *El Salterio*, pág. 61 ss. y 188.

(602) VLH, I, *Prolegómenos*, págs. 353-354.

(603) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 356; V, *El Salterio*, págs. 190-191.

(604) VLH, I, *Prolegómenos*, págs. 356-357; V, *El Salterio*, págs. 191-192.

códice *Toledano* o *Biblia hispalense* (605). Y en varias ocasiones, pero principalmente en este lugar, hemos tratado de demostrar que el auténtico representante de la edición peregriniana es el códice *Legionense*.

Hecho lo cual, lo demás es relativamente fácil, porque consistirá sólo, a tenor de la crítica textual, en ir agrupando, en torno de uno o de otro, los diferentes manuscritos. Y, a base de esta labor, determinar el cauce por donde han discurrido ambos textos y su área geográfica respectiva. De ese modo se puede deducir que pertenecen al texto peregriniano los códices 8 12 20 21 22 23 26 84 93 92 95 y, en parte, el 72 y el 120; y que pertenecen al texto isidoriano los códices 15 16 18 27 28 89 y, en parte, el 55.

Más aún, se puede determinar que tienen ambos un área geográfica definida, cuya línea divisoria queda constituida, *grosso modo*, por el Tajo y el Ebro, correspondiendo el Norte, Oeste y Noroeste a la *Biblia peregriniana*, y el Sur, Este y Nordeste a la *Biblia isidoriana*.

Porque el texto isidoriano (606), que nace en Sevilla y está representado por la *Biblia hispalense* (607), se extiende por Andalucía, cuya representación ostenta la segunda *Biblia de Alcalá* (608), llegando a Toledo de donde nos queda en *2,2*, o segundo códice *Toledano* (609); sube luego por el litoral levantino, hasta el Pirineo, quedando al norte del Ebro, como representantes suyos, las Biblias de *San Juan de la Peña* (610) y de *Huesca* (611), así como las de la Marca hispánica, pues las *Biblias de Ripoll* (612) y de *Rosas* (613), aunque inmediatamente correspondan a la tardía recensión catalana, son de remoto arquetipo isidoriano.

---

(605) Cf. Ayuso, *Algunos problemas del texto bíblico de Isidoro*, «Isidoriana», pág. 158 ss., León 1961.

(606) Cf. *Algunos problemas del texto bíblico de Isidoro*, «Isidoriana», página 158 ss.

(607) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 352; V, *El Salterio*, págs. 186-188.

(608) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 353.

(609) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 357; V, *El Salterio*, págs. 192-193.

(610) VLH, I, *Prolegómenos*, págs. 357-358; V, *El Salterio*, págs. 193-195.

(611) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 368; V, *El Salterio*, págs. 204-205.

(612) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 366; V, *El Salterio*, págs. 199-203.

(613) VLH, I, *Prolegómenos*, págs. 366-67; V, *El Salterio*, págs. 120-121 y 203.

3. *Expansión de la Vulgata hispana. El texto peregriniano*

Acabamos de citar los manuscritos que nos la han transmitido, pero conviene insitir en esta cuestión. El procedimiento es fácil y seguro, una vez que nos consta que el *Legionense* es su representante genuino y auténtico. Por un proceso, tanto de tipo *precisivo* como *positivo* (614), de comparación de los manuscritos entre sí, se puede llegar perfectamente a concretar todos los elementos del grupo. Y esto, tanto por el análisis del texto, como de los elementos extrabíblicos. A este resultado hemos llegado invariablemente en todos nuestros estudios anteriores. He aquí la síntesis, con el elenco de los códices respectivos, catalogados por orden de antigüedad.

Cód. 8. Se trata del *Lugdunense* de la *Vulgata* (615), del siglo VIII, dado a conocer por Delisle. Su arquetipo inmediato debe ser francés, pero su arquetipo remoto debe de ser español, concretamente peregriniano. La afinidad del texto con el del *Legionense* y su grupo parece confirmarlo de un modo bastante seguro.

Cód. 12. Es el códice *Ovetense* de los Evangelios (616), que escribió el notario Justo el año 772, y nos describe Ambrosio de Morales. Ya no existe. Pero del análisis de las notas que transcribió el P. Castillo y de las indicaciones de Ambrosio de Morales, parece deducirse que era de entronque peregriniano.

Cód. 20. Se trata de la Biblia de Oña (617), de la cual hemos hablado tantas veces en estas mismas páginas, y a la cual hemos dedicado un libro entero. Fue escrita por Florencio en Valeránica el año 953 o quizá el 943. Gemelo del *Legionense*, este códice debió de ser copiado unos años antes que él, del mismo arquetipo peregriniano.

Cód. 21. Es la misma *Biblia Visigótica de San Isidoro de León* (618), objeto del presente estudio, y hemos probado ser el representante más genuino de la *Biblia peregriniana*. Fue escrita por Sancho, también en Valeránica, el año 960.

Cód. 22. Se trata del *Legionense* duplicado (619), es decir, de

---

(614) *Psalterium Sancti Hieronymi de Hebraica Ueritate interpretatum*, página 34 ss.; VLH, V, *El Salterio*, pág. 216 ss.

(615) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 349.

(616) VLH, I, *Prolegómenos*, págs. 350-351.

(617) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 354.

(618) VLH, I, *Prolegómenos*, págs. 354-355; V, *El Salterio*, págs. 188-190.

(619) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 355.

la colación del *Legionense* enviada por Trujillo a Roma, carente por lo mismo de valor propio. Fue copiado en el siglo XVI.

Cód. 23. Es el códice *Legionense* supuesto (620), cuya noticia nos transmiten Eguren y Tailhan, ahora perdido. Por sus características parece que debió de pertenecer a la misma familia que el 21, y poco más o menos, a la misma época.

Cód. 26. Se trata de la *Biblia de Valvanera* (621), hoy ya desaparecida igualmente, pero de gran afinidad con el *Legionense*. Debía ser un códice del siglo X.

Cód. 72. Es la *Biblia de Urgel* (622). No es tan netamente peregriniana como las anteriores, y tuvo sin duda un fuerte influjo alcuiniano, así como teodulfiano. Pero su afinidad peregriniana es indudable tanto en el texto (623), como en no pocos elementos extrabíblicos (624). Parece ser de fines del siglo X.

Cód. 84. Es la *Biblia románica de San Isidoro de León* (625). Aunque no se trate de un mero ejemplar apografado, sí se trata, fundamentalmente, de una copia del códice 21, hecha en León el año 1169.

Cód. 93. Es la *Biblia de Calahorra* (626). Su afinidad y entronque con el *Legionense* y demás códices del grupo es estrechísima, como hemos probado en multitud de ocasiones. Debió de ser escrita el año 1183.

Cód. 94. Es la *Biblia románica de San Millán* (627). Sucede lo mismo que con la anterior. Pertenece a finales del siglo XII o principios del XIII.

Cód. 95. Es la *Biblia de Lérida* (628). Fundamentalmente es un códice peregriniano, tanto en el texto como en los elementos extrabíblicos, aunque ya no sea tan puro como los dos anteriores por

(620) VLH, I, *Prolegómenos*, págs. 355-356.

(621) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 357.

(622) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 365; V, *El Salterio*, págs. 119-120 y 199.

(623) Cf. *Psalterium Sancti Hieronymi de Hebraica Veritate interpretatum*, págs. 44-45; VLH, V, *El Salterio*, pág. 217.

(624) Es de notar sobre todo esta afinidad en los *sumarios*, pues son comunes los del *Eptateuco*, *Reyes*, *Samuel*, *Macabeos*, *Evangelios*, *Epístolas Católicas* y *Apocalipsis*.

(625) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 368; V, *El Salterio*, pág. 204.

(626) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 369; V, *El Salterio*, págs. 205-206.

(627) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 369; V, *El Salterio*, págs. 206-207.

(628) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 370; V, *El Salterio*, págs. 207-208.

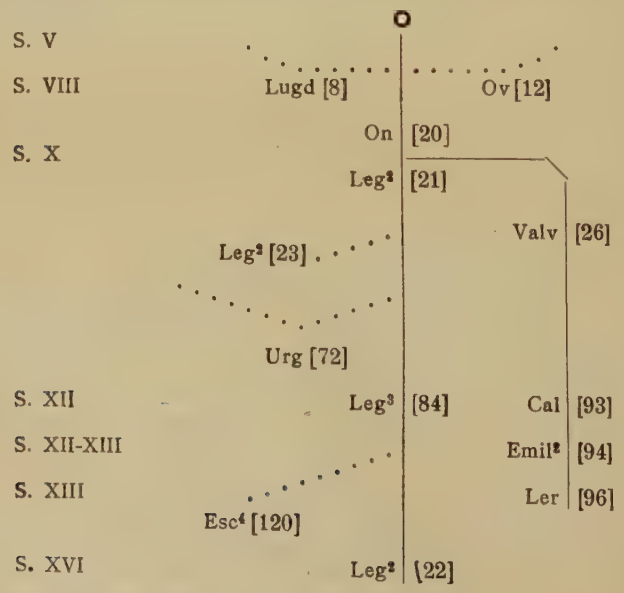
haber sido bastante retocado y contaminado de elementos extraños. Parece ser de principios del siglo XIII.

Cód. 120. Es el manuscrito *b. II. 17*, del Escorial (629). En el estudio especial que le dedicamos acusamos su entronque teodulfiano a base, sobre todo, de los elementos extrabíblicos. Al mismo tiempo dijimos que era un ejemplar sumamente ecléctico, habiendo recibido el influjo de varios arquetipos a la vez. Entre esos arquetipos, a la luz que nos ofrece el análisis del texto bíblico en los lugares anteriormente analizados e incluso de varios de los elementos extrabíblicos, está de un modo especial el arquetipo peregriniano. Tenemos pues, un caso muy parecido aunque de otra índole, al de la *Biblia de Urgel*. Igual que este manuscrito, el 120 no es tan puro como el tríptico 21 93 92, pero revela origen peregriniano, bajo sus múltiples contaminaciones. Es del siglo XIII.

Tal es el grupo que hasta ahora hemos podido concretar de códices peregrinianos. Al margen de él queda el *Arquetipo de conjunción*, del que trataremos en seguida brevemente.

Teniendo este grupo a la vista se puede reconstruir, de una parte, el árbol genealógico de la familia; de otra, el área de su difusión geográfica.

En cuanto al árbol genealógico, retocando el que dimos en la *Biblia de Oña* (630), para incluir los nuevos elementos adquiridos, puede quedar así:



(629) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 373.
(630) *La Biblia de Oña*, pág. 129.

Cuya explicación es la siguiente:

a) En línea vertical, con números romanos, se representan los siglos a los que pertenecen los códices.

b) **O** es el original peregriniano, del siglo v. De este original, de un modo o de otro, vienen todos los manuscritos.

c) Las líneas gruesas representan las dos vías principales de transmisión de la *Biblia peregriniana* en los códices principales. Las líneas punteadas representan los testigos de valor secundario, o porque ya no existen, o por su carácter fragmentario, o por ser muy eclécticos y haber mezclado con el arquetipo peregriniano otros diferentes arquetipos. Las líneas punteadas sueltas insinúan, además, otros importantes influjos heterogéneos.

d) Finalmente, la línea central representa la transmisión del arquetipo que, arrancando de Oña, pasa por León, y produce los códices 20 21 22 23 y 84. La otra línea, entroncando con el arquetipo, arranca quizá también de Oña, y pasando por la Rioja, produce los códices 26 93 94 y 95. Con lo cual se ve que, aun dentro del sector principal, hay dos cauces de transmisión (631) a cual más interesantes.

Para no complicar demasiado las cosas, prescindimos de otros detalles. Mas, por lo expuesto, se puede conocer bastante bien la expansión de la *Biblia peregriniana*, y hasta determinar su principal área geográfica, concretando su foco de irradiación.

Esta es la Biblia, principalmente, de los antiguos reinos asturianos, leoneses y castellanos, apareciendo sus vestigios en Oviedo, León y los antiguos monasterios burgaleses y riojanos.

Antes ya de que tales reinos existiesen, había llegado incluso a Francia, y no sólo a la Galia gótica, sino hasta Lyon, probablemente por medio de Agobardo (632). Paralelamente a esos reinos, notamos sus huellas en la Marca Hispánica, impresas en la *Biblia de Urgel*.

Pero es la mitad Norte-Noroeste de la Península donde está su foco de irradiación.

---

(631) Véanse a este propósito las conclusiones a que se llega por el análisis de las notas marginales de la *Vetus Latina Hispana*, I, *Prolegómenos*, pág. 415 ss.

(632) Puede verse sobre este punto lo que escribimos en *Origen español del códice Lugdunense*, EB 12 (1953) 381 ss. Porque, aunque allí se trate del *Lugdunense* de la *Vetus Latina*, valen lo mismo las razones para el códice *Lugdunense* de la *Vulgata*.

Probablemente, pues, habrá que buscar ahí la patria de Peregrino. Y no sólo por esta razón. Sino porque, remontándonos al siglo v, se da otra notable coincidencia. Y es que éstas son las tierras clásicas de la contienda priscilianista. Ahora bien: San Peregrino no parece ajeno a ella, como se puede deducir de su prólogo a las Epístolas de San Pablo.

4. *Expansión de la Vulgata hispana. Influjo de la Biblia de San Peregrino*

Hasta aquí hemos expuesto la difusión directa de la *Biblia peregriniana*, vista a través de los códices de su grupo. Mas no podemos contentarnos con esto. Hemos de proseguir adelante, y observar, además, los distintos sectores sometidos a su influjo. Tanto dentro de España, como fuera de ella.

A) *Influjo peregriniano en las distintas ediciones y recensiones hispánicas peninsulares.*

Empecemos, pues, por las de dentro de casa. Fácilmente se comprende que siendo la revisión peregriniana la primera edición de la *Vulgata*, haya influido en todas las demás.

1) *Influjo peregriniano en los códices prerrecensionales.*

Dentro de este tipo, es preciso distinguir entre el *Texto prerrecensional* y los códices que le representan.

Es evidente que la edición peregriniana no pudo influir en el *Texto prerrecensional*, propiamente hablando, por la sencilla razón de que éste es anterior a la edición peregriniana. Tal era el texto de los códices de Lucinio, y en él bebió San Peregrino, como fuente primordial, para su edición crítica. Pero, si no pudo influir en el *Texto prerrecensional*, sí influyó, y mucho, en la mayor parte de los códices prerrecensionales. Estos son ya posteriores, y sus copistas respectivos no pudieron sustraerse al influjo peregriniano, tomando mucho elementos de la *Biblia de San Peregrino*.

Tal sucede con nuestros códices **13 17 19 24** y **25**.

Tomemos como ejemplo el primero, es decir, el *Cavense*. Aunque no pueda decirse de él que sea el más típico representante de la edición de San Peregrino, como afirmó De Bruyne, sí es preciso

reconocer que esta edición influyó no poco en Danila, copista del *Cavense*. Y así, adoptó de la *Biblia peregriniana* no pocos prólogos jeronimianos, de los que había incorporado San Peregrino; le siguió fundamentalmente en el *canon*, a base de la *Vetus Latina;* finalmente, recibió bastantes elementos extrabíblicos, típicamente peregrinianos, como los cánones eusebianos y priscilianistas, los prólogos marcionitas y monarquianos, la edición peregriniana del prólogo de los Sapienciales, el *Proemium* de las Epístolas de San Pablo, y no pocas interpolaciones, entre las cuales el «*Comma Ioanneum*». En cambio, no adoptó muchos de los demás elementos extrabíblicos, como las *genealogías*, *cronologías*, *sumarios* y *prólogos*, especiales, entre ellos la adición peregriniana al *Librum Esther*, así como las *notas marginales* de la *Vetus Latina*, y algunas interpolaciones, entre las cuales la adición de *Josué*. Lo suficiente, sin embargo, para que quede claramente demostrado el influjo de la *Biblia peregriniana* en el *Cavense*.

Ahora bien: lo que acabamos de decir de él, puede decirse, *a fortiori*, de los demás códices de tipo prerrecensional.

2) *Influjo peregriniano en la edición de San Isidoro.*

Otro tanto se puede decir respecto a la *Biblia isidoriana*. San Isidoro, como regla general, puede decirse que conoció y usó la *Biblia de San Peregrino*, de la cual tomó no pocos elementos, rechazando otros. He aquí el esquema.

No le gustó a San Isidoro la labor revisora de San Peregrino a base de la *Vetus Latina*, ni la gran preponderancia que esta versión dejó sentir a lo largo de toda su labor crítica. El era de espíritu jeronimiano, y como San Jerónimo, ardiente defensor de la *Verdad Hebraica*. Por lo mismo, en el texto deshizo gran parte de la revisión peregriniana, por ajustarse más a la versión de San Jerónimo. Prescindió de las notas marginales de la *Vetus Latina;* rechazó el *canon* peregriniano, calcado en la misma versión, para volver al *canon* «*per ordines*», de fondo jeronimiano, ajustado al *Hebreo;* prescindió, asimismo, de muchos de los elementos que San Peregrino había introducido, propios, adoptados o revisados, como las *genealogías*, *cronologías*, *prólogos* y *sumarios* especiales. En cambio, no pudiendo prescindir de su influjo, adoptó no pocas de las variantes textuales por él introducidas; no pocas interpolaciones, entre las cuales las

de *Proverbios*, el final de *Josué* y el *Comma;* los prólogos jeronimianos; muchos de los elementos característicos del Nuevo Testamento, entre los cuales los *cánones* eusebianos y priscilianistas; finalmente, las dos notas típicamente peregrinianas, a saber, la adición a los Sapienciales y el prólogo a las Epístolas de San Pablo.

3) *Influjo peregriniano en el Arquetipo de conjunción.*

De él hemos hablado en no pocas ocasiones (633). Sus huellas nos quedan en un sincronismo del tiempo de Recesvinto, fijado en el año 652, y en otro de Wamba, escrito veinte años después (634). Además le suponen varios de los códices españoles que se escribieron siglos más tarde.

Le llamamos *Arquetipo de conjunción* porque el autor anónimo de esta edición, basándose en las de San Peregrino y de San Isidoro, fusionó y mezcló varios de sus elementos, añadiendo otros nuevos. Parece que no queda ejemplar alguno que nos le haya transmitido con pureza. Pero su influjo se ha dejado sentir en códices muy importantes: 19 24 y 25, del grupo prerrecensional; 28, del isidoriano; 93 94 y 95, del peregriniano.

4) *Influjo peregriniano en la recensión catalana.*

Es ésta una recensión tardía, que debió de hacerse en Ripoll hacia el año 1000, cuyos mejores representantes son nuestros 73 y 74, es decir, las *Biblias de Ripoll* y de *Rosas*. Se trata de una recensión sumamente ecléctica, cuyo fondo es, sin duda, isidoriano, pero cuyo transfondo es peregriniano, con no escaso influjo de la *Biblia de Teodulfo*. De San Peregrino provienen concretamente, de un modo directo o indirecto, además de los conocidos prólogos jeronimianos, no pocos elementos extrabíblicos, entre los cuales tiene la *Biblia de*

(633) Cf. *Los elementos extrabíblicos de la Vulgata*, EB 2 (1943) 166 ss.; *Idem, del Octateuco*, EB 4 (1945) 49-51, 58-60; *Idem, de los Reyes*, EB 4 (1945) 273-274, 274-275, 283-285, 285-293, 293-296; *Idem, de Par., Esdr., Tob., Judith y Ester*, EB 5 (1946) 14-15, 18-19, 38-39; *Idem, de los Sapienciales*, EB 6 (1947) 189-192, 209-211, 212-216, 216-219; *La Biblia de San Juan de la Peña*, U 22 (1945) 42-49; *La Biblia de la Cava dei Tirreni*, pág. 154-155; VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 384.

(634) Cf. *Los elementos extrabíblicos de la Vulgata*, EB 2 (1945) 166-172.

Rosas los sumarios del *Eptateuco* y la adición del prólogo de *Ester;* tienen la adición del prólogo de los *Sapienciales* la de *Ripoll* y *Rosas*, con el epígrafe en aquélla de *Prologus Peregrini;* los sumarios de *Isaías*, la de *Ripoll;* toda la serie de prólogos peregrinianos a los *Profetas Menores*, las de *Ripoll* y *Rosas;* los sumarios de los *Macabeos*, las de *Ripoll* y *Rosas;* el prólogo general de Eusebio a Carpiano, las dos; igualmente tienen las dos los cánones eusebianos y priscilianistas, precedidos del prólogo peregriniano, *Multis occupatus necessitatibus;* finalmente, tienen las dos en general los prólogos marcionitas, monarquianos y priscilianistas, con los antiguos elementos de la *Vetus Latina Hispana*, incorporados por San Peregrino, sin excluir el *Comma Ioanneum.*

Con lo cual queda demostrado el influjo peregriniano en todos los textos de la Península.

B) *Influjo peregriniano en otras ediciones de arquetipo hispánico, fuera de la Península.*

Pueden incluirse sobre todo, dos: una en Francia y otra en Italia.

1) *Francia.*

α) *Influjo peregriniano en la Biblia teodulfiana.*

Más allá de nuestras fronteras, el influjo peregriniano en Europa se dejó sentir, más que por nadie, por medio de Teodulfo. Especialmente en Francia y otras regiones del imperio Carolingio. La edición de Teodulfo es ya bastante ecléctica. De fondo, sobre todo, isidoriano, de cuya edición tomó, entre otras cosas, el canon *per Ordines* y los prólogos isidorianos a los Profetas Menores, así como no pocas variantes del texto, San Peregrino influyó también notabilísimamente en Teodulfo, bien directamente, bien a través de San Isidoro. A veces muy directamente, como se ve en el texto del *Salterio ex hebraico*, en el cual Teodulfo, apartándose de San Isidoro, sigue muy de cerca a la recensión peregriniana (635). De un modo o de otro, lo cierto es que el influjo de la *Biblia de San Peregrino* en Teodulfo se manifiesta abiertamente en no pocos elementos ex-

(635) Cf. *Psalterium S. Hieronymi de Hebraica veritate interpretatum*, páginas 77 ss.; VLH, V, *El Salterio*, pág. 229.

trabíblicos y textuales, como sucede en los prólogos jeronimianos, en algunos sumarios, en la *Oratio Salomonis*, en la adición al prólogo de los *Sapienciales*, en los prólogos monarquianos y de la *Vetus Latina Hispana* a los *Evangelios*, en los cánones eusebianos, en los testimonios del V. T., en los prólogos marcionitas de las *Epístolas de San Pablo*, así como los pelagianos y otros de carácter particular; en los cánones de Prisciliano y el prólogo de San Peregrino que los antecede, en los sumarios de la *Epístola de San Pablo*, etc., sin omitir el *Comma Ioannèum*, y el prólogo de las *Epístolas Católicas*, que empieza *Non ita Ordo*, típicamente peregriniano.

β) *Influjo peregriniano en la rama francesa de la recensión* **C.**

Deriva fundamentalmente de la recensión de Teodulfo.

De esta familia hemos tratado en bastantes lugares. Mas, sobre todo, en nuestras ediciones críticas del *Salterio ex hebraico* (636). La recensión abarca elementos franceses y españoles. Los españoles han sido tratados anteriormente al hablar de la recensión catalana. Los franceses son, sobre todo, nuestros códices 52 (637) 53 (638) 54 (639) y 256 (640). Son bastante eclécticos, si bien acusando marcado tipo teodulfiano. Pero el influjo peregriniano no le ha llegado sólo por esta vía, sino por otras, e incluso directamente.

2) *Italia. Influjo peregriniano en las Biblias de Montecasino.*

Nos referimos a una serie de códices casinenses, de los siglos X y XI, de clara ascendencia hispánica. Son los manuscritos de aquella abadía números 520 (641) 521 (642) 531 (643) 572 (644) 759 (645) 760 (646), así como el *cod. Vat. Lat. 11978* (647), que, aunque se

(636) *Psalterium Sancti Hieronymi*, pág. 218 ss.; VLH, V, *El Salterio*, página 228 ss.
(637) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 362; V, *El Salterio*, pág. 197 ss.
(638) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 362.
(639) VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 362.
(640) VLH, V; *El Salterio*, pág. 209 ss.
(641) Nuestro 60, VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 363.
(642) Nuestro 61, VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 363.
(643) Nuestro 59, VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 363.
(644) Nuestro 62, VLH, I, *Prolegómenos*, pág. 364.
(645) QUENTIN, *Mémoire*, págs. 7 y 354 ss.
(646) QUENTIN, *Mémoire*, págs. 7 y 354 ss.
(647) BSLVV, VIII, *Libri Ezrae, Tobiae, Iudith*, págs. X y XII.

halle en la Biblioteca Vaticana, procede de Montecasino, y es del mismo género que las anteriores.

Quentin probó claramente la ascendencia hispana de 515 531 759 y 760 en el *Octateuco* (648). Se prueba por el análisis del texto, puesto que el número de coincidencias entre los *casinenses* y los españoles es el más elevado. Y se prueba por los elementos extrabíblicos, ya que también coinciden algunos de un modo muy significativo.

Ahora bien, una vez ya dentro de los españoles, se observa concretamente su afinidad peregriniana. El número mayor de coincidencias le tienen con el *Legionense*, y los sumarios del *Pentateuco* son precisamente los de este códice. Más aún: Quentin observa igualmente que, aunque también los tengan alcuinianos, por el análisis de ciertas variantes, se puede comprobar que en tales casos no coinciden con el *Vallicellano*, por ejemplo, sino con el *Legionense* (649). Otro tanto sucede en *Reyes* con los casinenses 521 y 572 (650), así como con el 521 en *Tobías* (651), *Judith* (652), *Ester* (653) y *Job* (654).

C) *Influjo peregriniano en las ediciones extranjeras que no proceden de arquetipo hispánico.*

Nos limitamos a dos, por ser las más principales.

1) *Influjo peregriniano en Italia. La Biblia de Casiodoro y el Amiatino.*

Los ponemos juntos porque entre ellos existe una indudable relación. De la bibliografía dada anteriormente (655) se deduce que, entre la *Biblia de Casiodoro* y la *Biblia de Amata* hay una afinidad muy estrecha. Al menos, esto.

---

(648) Quentin, *Mémoire*, pág. 353 ss.

(649) *Mémoire...*, pág. 360.

(650) Cf. BSLVV, V, *Samuhel*, págs. IX, XIV, pág. 67; BSLVV, VI, *Malachim*, pág. 63.

(651) BSLVV, VIII, *Liber Ezrae, Tobiae, Iudith*, pág. 165.

(652) *Ib.*, pág. 222.

(653) BSLVV, IX, *Liber Hester et Job*, pág. 3.

(654) *Ib.*, pág. 91.

(655) Cf. *supra*, nota 246.

Casiodoro tenía en su biblioteca códices de la Biblia latina de diverso tipo. El mismo nos habla de dos: uno, escrito *minuliore manu*, que contenía toda la Escritura, con el texto de la *Vulgata*, siguiendo el orden del *Prólogo Galeato*. Y otro, el *Codex grandior*, escrito *littera clariore*, que contenía igualmente toda la Escritura, con el texto de la *Vetus Latina*, siguiendo el orden de los LXX.

A base de ellos, principalmente, hizo Casiodoro su edición. Del primero tomó el texto de la *Vulgata;* del segundo, el canon; es decir, una división y un orden que se ajusta a la *Vetus Latina* (656). De esta edición de Casiodoro quizá sea hoy el más fiel representante el *Amiatino*.

Ahora bien, si cotejamos el *Amiatino* con la edición peregriniana, reconstruida a través del *Legionense* y su grupo, podemos observar que coinciden en varias cosas.

α) *En el Viejo Testamento:*

El orden, en general, con un *canon* hecho a base de los LXX-VL, contra el *Hebreo* y el *Prólogo Galeato* de San Jerónimo.

La inserción de la serie de prólogos jeronimianos.

La inserción de los sumarios *Duo filii Heli*, en *Reyes*, y *Ubi eversa*, en *Macabeos*.

β) *En el Nuevo Testamento.*

En los *Evangelios*, la coincidencia de no pocos elementos extrabíblicos. Tales son: el prólogo *Nouum opus*, de San Jerónimo; el *corpus* de los cánones eusebianos, reunido; el colocar este *corpus* bajo arcos; el incluirle también disperso en los márgenes del códice a lo largo de los cuatro Evangelios; el prólogo *Plures fuisse*, jeronimiano; la colección de prólogos *monarquianos*, *Matheus ex Iudaea*, etc.

En las *Epístolas de San Pablo*, el prólogo *Primum quaeritur*, de probable origen pelagiano; el prólogo *romani ex iudaeis*, a lo que parece, de la misma procedencia; la colección de prólogos marcionitas en las *Epístolas paulinas*, que empiezan: *Romani sunt*, *Corinthii sunt*, etc.

En las *Epístolas Católicas* los sumarios *De inimicorum*, correspondientes a la Epístola de Santiago.

---

(656) Cf. P. BATIFFOL, *Cassiodore*, DB, 2,1, 337-340.

Tales son las coincidencias. ¿Arguyen dependencia?

Pudiera eludirse la respuesta negativa diciendo que tal vez dependan ambos de una fuente común, que a los dos preexistía (657). Pero hay que convenir que esta respuesta no es fácil. Porque cabe preguntar: ¿en todos los casos? Y ¿cuántas fuentes habrá que concretar en conjunto?

Quizá, pues, sea más fácil admitir la dependencia entre ellos. Una dependencia, desde luego, sólo esporádica y relativa. Peregrino y Casiodoro, vistos a través del *Legionense* y del *Amiatino*, están a una gran distancia, yendo cada uno por su propio camino. Pero esta distancia no excluye a veces cierta aproximación, y hasta ciertas coincidencias, como en los casos analizados, que es necesario explicar.

¿Quién depende de quién? Esta interrogante ya la hemos puesto varias veces (658), y hemos respondido de la misma manera. Si el problema se plantease sólo a base de los códices actuales, como el *Legionense* es posterior al *Amiatino*, tendríamos que reconocer la dependencia del *Legionense*. Pero tal planteamiento de la cuestión nos parece que sería un puro fenómeno de miopía. Porque el problema hay que llevarle más lejos, a los mismos orígenes, y, en consecuencia, plantearle, no ya a base de los códices, sino de las recensiones. Ahora bien: la de Peregrino es del siglo v y la de Casiodoro es del siglo vi. Por consiguiente, ha de ser Peregrino el que influya en Casiodoro, y no al revés (659).

2) *Influjo de Peregrino en Francia y el resto de Europa. La Biblia de Alcuino.*

A través, pues, de Casiodoro, así como, por otro lado, a través de San Isidoro y de Teodulfo, la influencia de San Peregrino hubo de extenderse por Italia y el centro de Europa, por Inglaterra e Irlanda. Sabido es que la *Biblia de Amiata* es al mismo tiempo la Biblia de *Jarrow*. Es decir, que aunque sea de arquetipo italiano, fue escrita en Inglaterra, por orden del abad Geolfrid.

---

(657) A. Mundó, *El colofó de Ester...*, pág. 6, nota 13.

(658) Cf. *supra*, IV, *Estudio crítico*. A. *Primera parte: extratextual*. 2. *Sumarios*, núm. 1; *Reyes*, núm. 2; *Macabeos*, núm. 4, EB 19 (1960) 295-298 y 300-302. Y antes en *Los elementos extrabíblicos de los Reyes*, EB 4 (1945) 262-265; *Los elementos extrabíblicos de los Macabeos*, EB 7 (1948) 147-155.

(659) Cf. A. Mundó, *El colofó a Ester...*, págs. 5-6, y nota 13.

Mas esto sucedió, sobre todo, en Francia. Ninguno de los dos grandes hombres del imperio de Carlo Magno era francés. Alcuino era inglés y Teodulfo español. En consecuencia, los dos, cada uno en su orden, hicieron cosa parecida. Teodulfo, como español, al hacer su biblia, se valió de arquetipos hispánicos. Y Alcuino, como inglés, al hacer la suya, se valió de arquetipos ingleses, ya que al *Amiatino* puede considerársele como inglés en su origen inmediato.

Quentin, entre otros, ha puesto bien de relieve la afinidad que existe entre el *Amiatino* y la *Biblia alcuiniana* (660). De hecho la mayor parte de los elementos comunes entre la *Biblia peregriniana* y la de *Casiodoro* lo son también con la *Biblia de Alcuino*. Tal sucede con los prólogos jeronimianos, los sumarios de *Reyes* y *Macabeos*, los prólogos monarquianos de los *Evangelios* y los prólogos pelagianos y marcionitas de las *Epístolas*. Por consiguiente, con relación a la *Biblia peregriniana*, lo que hemos dicho de la *Biblia de Casiodoro* se puede decir de la *Biblia de Alcuino*.

Pero ¿quiere decir esto que la influencia de Peregrino en la *Biblia alcuiniana* sólo se manifestó a través de la *Biblia de Casiodoro*?

Creemos que no. Porque hay algunos elementos peregrinianos en la *Biblia alcuiniana*, que no existen en el *Amiatino*. Tal sucede con la serie de sumarios *De die primo*, en el *Pentateuco*, y el prólogo *Non ita ordo* de las *Epístolas Católicas*. Tales elementos debe de haberlos recibido Alcuino, directa o indirectamente, pero siempre por otra vía, de la *Biblia peregriniana*. Y nunca al revés. Porque, aunque los actuales códices alcuinianos sean más antiguos que el *Legionense*, la edición peregriniana es mucho más antigua que la de Alcuino. Y esto es lo que importa.

TEÓFILO AYUSO MARAZUELA

(660) *Mémoire...*, pág. 280 ss., 406 ss., 438 ss.

Decálogo ritual, Ex. 34, 10-26

Forma esta perícope un compuesto de preceptos cuyo denominador común es su finalidad cultual. Se ha venido llamando Decálogo a este cuerpo de doctrina porque, al final de la enumeración de sus leyes, dice así:

«Estuvo allí con Yahvé cuarenta días y cuarenta noches y no comió pan y no bebió agua y escribió en las tablas las palabras de la alianza, *los diez mandamientos* עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים» (Ex., 34, 28).

En el contexto se ve claramente que estas palabras, «los diez mandamientos», son una aposición de דִּבְרֵי הַבְּרִית. De ahí que algunos, como Mowinkel (1), hayan creído que se trata de una adición posterior.

Pero la gran dificultad de esta perícope consiste en que los preceptos en ella enumerados, no son diez sino trece: de aquí que no se pueda llamar propiamente decálogo a estos preceptos.

Para solucionar esta dificultad, alguno ha afirmado que la aposición no es de los diez (o trece) preceptos enumerados en los anteriores versículos, sino de los diez mandamientos claros y definidos del Decálogo Moral de Ex. 20, 2 ss., colocándola al final del cap. 20.

De admitir esta opinión, la dificultad acerca del número de estos preceptos queda zanjada desde el principio; pero, con muchos otros autores, católicos y protestantes, no creo que haya razones suficientes para corregir así el TM y, por tanto, intentaré otras soluciones.

---

(1) S. Mowinkel: *Le Decalogue* (Paris 1927), p. 75.

TEXTO.—Después de la introducción de los vv. 10, 11, 12 (que es una anteposición del 15) y 13, comienzan los mandamientos:

I.°.—«No adores a otro Dios que yo, porque Yahvé se llama celoso, es un Dios celoso. No pactes con los habitantes de esta tierra, no sea que, al prostituirse ellos ante sus dioses, ofreciéndoles sacrificios, te inviten y comas de sus sacrificios, y tomes a sus hijas para tus hijos, y sus hijas, al prostituirse ante sus dioses, arrastren a tus hijos a prostituirse también ellos ante sus dioses» (vv. 14-16).

II.°.—«No te harás dioses de metal fundido (fundición)» (v. 17).

III.°.—«Guardarás la fiesta de los ácimos; durante siete días comerás pan ácimo, como te lo he mandado, en el tiempo señalado, en el mes de Abib, pues en este mes saliste de Egipto» (v. 18).

IV.°.—«Todo primogénito es mío. De todos los animales, de bueyes, de ovejas: es mío. El primogénito del asno lo redimirás con una oveja, y si no lo redimes a precio, lo desnucarás. Redimirás al primogénito de tus hijos» (vv. 19-20a).

V.°.—«No te presentarás ante mí con las manos vacías» (v. 20b) (2).

VI.°.—«Seis días trabajarás; el séptimo descansarás; no ararás en él ni recolectarás» (v. 21).

VII.°.—«Celebrarás la fiesta de las Semanas (3), la de las primicias de la recolección del trigo» (v. 22a).

VIII.°.—«y la solemnidad de la recolección al final del año» (v. 22b).

IX.°.—«Tres veces al año se prosternarán ante el Señor, Yahvé,

(2) Muchos autores unen este precepto al anterior —el de los primogénitos—, pero esto no parece recto. En Ex. 23, 15, esta adición «no comparecerá, ante mí con las manos vacías» va unida, no al precepto de los primogénitos, sino a la fiesta de los ácimos. Por lo tanto, esta regla de aportar siempre alguna ofrenda parece ser un precepto general, independiente de los demás mandamientos. Precepto que se ha de cumplir en todas las visitas que los hebreos hagan al santuario.

(3) Así se llamaba la fiesta que luego se convertiría en la de Pentecostés, porque había de contarse siete semanas a partir del comienzo de la recolección (cf. Dt. 16,10). En el momento en que se acababa de encerrar el grano, el año se consideraba terminado.

Dios de Israel, todos los varones; pues yo arrojaré de ante tí a las gentes y dilataré tus fronteras, y nadie insidiará tu tierra mientras subas para presentarte ante Yahvé, tu Dios, tres veces al año» (vv. 23-24) (4).

X.°.—«No asociarás a pan fermentado la sangre de la víctima» (v. 25a) (5).

XI.°.—«El sacrificio de la fiesta de la Pascua no lo guardarás durante la noche, hasta el siguiente día» (v. 25b).

XII.°.—«Llevarás a la casa de Yahvé, tu Dios, las primicias de los frutos del suelo» (v. 26a) (6).

XIII.°.—«No cocerás un cabrito en la leche de su madre» (v. 26b) (7).

No ha sido ésta una división subjetiva con el sólo fin de encontrar trece preceptos. Son muchos los autores que los han visto y además, comparándolos con otros preceptos, se ven distintamente y separados en otras colecciones de leyes.

Sin duda alguna, el trece no es número bíblico, ni parece además que aquí sea el original. Más bien pudiera tratarse de doce preceptos, teniendo en cuenta la importancia de esta cifra en la antigüedad y aún hoy día.

Acerca del número de estos preceptos, Burney escribía: «Las variantes en la manera de disponer el Código en diez mandamientos son casi tan numerosas como los críticos que han abordado el problema y buscado una solución» (8). El, por su cuenta, intentó suprimir un solo precepto para conseguir así los doce.

Reducen el número a diez:

---

(4) Este precepto supone la unidad del santuario nacional.

(5) Es decir, no inmolarás el cordero pascual, sin haber retirado con anterioridad toda la levadura de la casa.

(6) En este precepto la fuerza reside en la palabra ראשית : tiene este vocablo los dos significados de «primero» y de «mejor»; de ahí que la ofrenda ante el Señor debía consistir en lo mejor que hubiera, lo que muchas veces se reputaba que era lo primero.

(7) Este es un precepto de lo más raro que se encuentra en la Ley. No he encontrado una opinión medio común entre los autores. Por sí sólo merecería un trabajo aparte.

(8) C. F. Burney: *A Theory of the Developpement of israelite Religion in Early Times*, en «Journal of Theological Studies» 9 (1908) p. 332 s.

Wellhausen, Addis, G. L. Robinson, Holzinger, eliminando V-VI-VIII.

Cornill y la «Bible du Centenaire», eliminando III-VI-VIII.

Stade, eliminando IV-V-VIII.

Kennet, eliminando II-V-VIII.

Otros, por demás, eliminan también —en grupos de a tres— el I.°, como Mc Neile; otros el X.°, como Köhler. Eissfeld elimina el V.°, etcétera, etc.

He querido exponer algunas de estas teorías y ya se ve que, a este tenor, todos los preceptos o la mayoría de ellos, son aptos para ser suprimidos.

Respecto a los que unen dos preceptos en uno, para formar doce, la sentencia más común es la que une el VII.° y VIII.°, tratándose ambos de fiestas agrícolas; o bien el X.° y XI.°, siendo los dos preceptos referentes al rito pascual; o bien unen el I.° y el II.°, ya que el no fabricar dioses de metal fundido puede ser una consecuencia lógica del principio de la unidad divina, como lo es o parece serlo en el Decálogo moral de Ex. 20, 2 ss.

Conato de reducir los trece preceptos del Decálogo Ritual a diez

Dejo asentado que esta teoría, que he espigado entre los autores, y que me ha parecido la mejor, añadiéndole de mi propia cosecha algunas razones, no es más que un intento de llegar, dentro de la lógica, a un decálogo ritual o cultual.

Lo que me ha inducido a ésto son las palabras citadas anteriormente, en la que, al final de este Código, se nos habla de *diez mandamientos* (Ex. 34, 28).

Si el TM, al final de esta perícope, nos afirma claramente que se trata de *diez mandamientos*, y no hay razón perentoria alguna que nos haga corregir el TM, hemos de intentar una solución, que por un lado sea lógica, fundada en razones seguras, en cuanto es posible en este campo, y por otro que respete en todo lo posible el texto original, modificándolo en lo menos posible.

Esto presupuesto, afirmo:

El precepto IX.° (presencia del israelita en el templo tres veces

al año) es un resumen del III.°, fiesta de los ácimos, del VII.°, fiesta de Pentecostés o de las Semanas, y del VIII.°, fiesta de año nuevo, o bien los preceptos III.°, VII.° y VIII.° no son otra cosa que una explanación del IX.°.

Probablemente, en una muy primitiva redacción, el original sería el IX.°; después, en un tiempo también muy antiguo (veremos más adelante las razones para admitir tal antigüedad), se le añadirían como explicación del mismo o explanación los preceptos tercero, séptimo y octavo.

Esta teoría es buena respecto a los preceptos siete y ocho. Pero, ¿por qué el mandamiento acerca de la Pascua lo colocan al principio, casi, de todos? Si estuvieran colocados en un orden, en el que el tercero siguiera al séptimo y octavo o bien los precediera, la teoría sería fácil de admitir, ya que no es raro encontrar leyes desdobladas, formando un conjunto de tres o cuatro, cuando en un principio se trataba de una solamente.

De ahí que pretendamos explicar el por qué del cambio de lugar de ese precepto. Mowinkel lo explica diciendo que la fiesta del Maṣoṭ cronológicamente estaba unida a la ofrenda de los primogénitos a Yahvé; asimismo, en el espíritu primitivo del pueblo, parece ser que la fiesta de los ácimos tenía un carácter de fiesta primicial.

Efectivamente, en la fiesta de la Pascua o Maṣoṭ, se dan íntimamente ligados los siguientes ritos:

a) los panes sin levadura,

b) reunión y presentación de todos los primogénitos de Israel ante Yahvé: Ex. 13, 1-2, 11-16, y

c) primicias de los cereales, ya que en la fiesta de la Pascua comienza la siega: Lev. 23, 5-15.

De ahí que el precepto de la Pascua o de los ácimos esté relacionado en este Decálogo con el mandamiento de los primogénitos. Sería la razón por la que el precepto III.°: «Guardarás la fiesta de los ácimos...» cambió de lugar y, en vez de ocupar el 6.° en que lógicamente sería el primero de los mandamientos acerca de las fiestas anuales, pasó al tercer lugar en función del cuarto precepto, sobre los primogénitos.

Yo aduciría además la razón siguiente: la Pascua va unida íntimamente, como aparece en todos los contextos, a la salida del pueblo del país de la esclavitud, Egipto. Todos recordaban en esa fiesta cómo Dios «con mano potente y brazo extendido» les había librado de una

servidumbre secular, para llevarles a la tierra prometida a los padres; pero en la memoria del pueblo y asimismo en la del redactor de esta perícope, esa liberación necesariamente llevaba consigo el recuerdo del *modo* cómo Dios les salvó: con la muerte de los primogénitos de los egipcios.

Esta me parece que es la causa por la que, desde muy antiguo, este precepto que, en un principio tenía el sexto puesto, pasó al tercero, por estar íntimamente ligado al cuarto por mentalidad popular, por esquema literario y por teología de la historia.

«Guardarás la fiesta de los ácimos..., pues en el mes de Abib saliste de Egipto» (III.°); y como en aquel día, para doblegar el corazón del Faraón, Yahvé, nuestro Dios, mató a todos los primogénitos de los egipcios, «desde el primogénito del Faraón, que se sentaba en el trono, hasta el del cautivo, que yacía en la cárcel» (9), razón es ésta por la que «todo primogénito es mío» (IV.°).

Esta es la lógica sencilla, pero honrada, de un pueblo agradecido a su Dios, que le libró de ser siervos, para conducirles a ser señores de una tierra «que mana leche y miel».

Concretando:

1) En una redacción muy primitiva, la original (me atrevería a decir), estos preceptos serían diez. Por tradición se les seguiría llamando Decálogo («Diez Palabras»), a pesar de la adición de tres nuevos preceptos explicativos del IX.°.

2) Este Decálogo tiene una finalidad ritual o cultual, lo que no es razón para creerlo posterior, como veremos más adelante. Pero en su fondo hay un algo de moral-religioso, ya que, según parece y muchos autores lo afirman, no es otra cosa que la explanación de los tres primeros preceptos del Decálogo moral (según los católicos; de los cuatro primeros, según los protestantes).

3) La adición de estos tres preceptos explicativos del IX.°: tercero, séptimo y octavo, debió ser muy antigua, ya que la fiesta del otoño (15 de septiembre) es llamada aquí חַג הָאָסִיף, como en Ex. 23, 16 (Código de la Alianza, uno de los trozos más antiguos de la legislación), mientras que ya en Dt. 16, 13 la tenemos denominada חַג הַסֻּכּוֹת, que será la que persevere.

4) Respecto al fin de esta codificación, afirma Cazelles: «Parece ser, dice, que éste era el extender a las fiestas cananeas agrícolas el

(9) Ex. 12, 29.

carácter yahvista y nacional de la Pascua. Mientras que las fiestas cananeas se celebraban en el mismo pueblo o aldea, nuestro texto hace de ellas una peregrinación al Santuario nacional. Para otros autores, algunas de estas medidas son dadas contra los ritos cananeos de la fertilidad» (10).

Decálogo ritual primitivo

Según esta teoria, el Decálogo ritual en su redacción primitiva sería:

I.°—«En verdad no adorarás a otros dioses...»
II.° —«No te fabricarás dioses de fundición...»
III.°—«Todo primogénito es mío...»
IV.°—«No comparecerás ante mí con las manos vacías».
V.°—«Seis días trabajarás, pero el séptimo descansarás».
VI.°—«Tres veces al año se prosternarán ante el Señor, Dios de Israel...»
VII.°—«No asociarás a pan fermentado la sangre de la víctima».
VIII.°—«El sacrificio de la fiesta de la Pascua no lo guardarás durante la noche hasta el siguiente día».
IX.°—«Llevarás a la casa de Yahvé tu Dios las primicias de los frutos...»
X.°—«No cocerás el cabrito en la leche de la madre».

y en resumen:

A) Dios único: precepto I.°
precepto II.°
B) Ofrendas a Yahvé: Los primogénitos, precepto III.°
Una en cada visita al Santuario, precepto IV.°

(10) H. Cazelles: *Loi Israelite*, en DBS (IV) 515.

C) Leyes sobre las fiestas: sábado precepto V.º
fiestas anuales, precepto VI.º

D) Leyes cúlticas particulares: pan ácimo, precepto VII.º,
Pascua, precepto VIII.º,
primicias, precepto IX.º,
precepto extraño, el X.º.

Antigüedad de esta perícope

No hay discrepancias notables de la antigüedad de este Código. Los defensores de la teoría Graf-Welhausen, de común acuerdo la colocan dentro de la fuente J, ya conocida como la más antigua de las que componen el Pentateuco. La Biblia en colores, de Haupt, exactamente igual. Hoy, algunos, siguiendo la división que hizo Eissfeld de la fuente J en J^1 y J^2, dicen que Ex. 34, 10-26 (que es la perícope que nos interesa) pertenece a la más antigua de ambas, a la J^1 o «Laienquelle» (fuente L), que es, según el mismo Eissfeld, completamente independiente de los círculos sacerdotales.

Pero, antes de admitir tal antigüedad, hemos de salir al paso de algunas dificultades que el mismo texto nos plantea. En el v. 24 se nos habla de subir tres veces al año ante el Señor. Luego admite como cosa segura el templo único. Por otro lado, en el mismo Decálogo, los preceptos VII.º, VIII.º y IX.º tienen un sobrado color agrícola. De ahí que algunos tengan sus dificultades para admitir una antigüedad mosáica para estos preceptos, afirmando que se trata, sí, de preceptos muy antiguos, pero, sin duda alguna, posteriores al establecimiento definitivo del pueblo en la tierra de Canaán. Estos preceptos son más de un pueblo sedentario que de uno nómada.

Sin embargo, siguiendo a Rowley (11), notamos que el paso de diez preceptos a doce o trece (según diversas teorías), puede muy bien ser un conato de adaptación del Código Ritual de un pueblo nó-

(11) H. H. Rowley: *Moïse et le Decalogue*, en «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses» 32 (1952) p. 18.

mada a las condiciones nuevas de vida sedentaria. El paso de un Código ritual a uno ético no se haría por sí mismo, espontáneamente; exigiría, por el contrario, un personaje de mucha autoridad que lo hiciera; mientras que el paso de un código nómada a uno de agricultores, lo explicaría el solo cambio de circunstancias.

Además, un pueblo nómada que habita en medio de agricultores, conviviendo continuamente o en la mayor parte del año con problemas más o menos parecidos, con frecuentes amistades y luchas entre sí, tiende a ponerlo en contacto con su propia religión y, por ósmosis natural, uno y otro se cambian diversos aspectos y puntos de vista. Así, al cabo del tiempo, el nómada adquiere costumbres agrícolas, mientras que el sedentario vive la existencia del nómada.

Tal pudo ser el caso de este nuestro Decálogo. Primitivamente, del todo nómada, sin fiestas agrícolas, siendo el templo la tienda principal del campamento. Después se convierte poco a poco en agrícola, por el contacto de este pueblo con los vecinos. Y ya antes habíamos afirmado con Cazelles, que el fin de alguno de estos preceptos fue el extender el carácter yahvista-nacional a las fiestas agrícolas de los cananeos, dirigiéndolo todo al santuario nacional.

Rowley, además, insinúa que quizá las referencias a la agricultura pudieran tener su origen en el tiempo que estuvieron los judíos en Qadesh (unos 38 años).

Tenemos, por otro lado, un Decálogo moral en Ex. 20, 1-7 (Dt. 5, 6-21), cuya paternidad se atribuye también a Moisés. Ahora bien, si el Decálogo moral es de Moisés, tuvo que transcurrir mucho tiempo antes de que alguien se atreviera a modificar un Código que tenía su origen en el puntal base de la alianza Dios-Hombre, vaciándolo de su contenido moral y ético, para llenarlo de preceptos cultuales. O viceversa: parece ser, y más adelante estudiaremos esta posibilidad, que el hombre empieza a preocuparse de lo ritual en un estadio adelantado de la cultura. De ahí que algunos hayan afirmado que lo cultual es hijo de una civilización algo adelantada, colocando así nuestro Decálogo en tiempos de los profetas y aún más tarde.

Si admitimos la primera teoría, según la cual el Decálogo ritual es mosáico y el moral es posterior, bastante posterior, de tal forma que haya desaparecido o se haya minimizado la memoria del legislador, no tenemos más remedio que afirmar, con Wellhausen y sus seguidores, que el Decálogo moral es del tiempo de los profetas; concretando más, con Mowinnel, de los discípulos de Isaías; o lle-

vando la teoría a sus últimas consecuencias, del tiempo posterior al exilio.

Si admitimos la segunda teoría, el Decálogo moral es muy antiguo, pero el ritual es reciente: templo único, sedentarización total, influjo grande del grupo sacerdotal, que exaltaba y daba primacia a lo ritual sobre lo ético.

Estudiaremos ambos puntos.

Si el desarrollo de la religión mosáica se ha hecho en línea recta, ésto es, de un estado inferior a uno superior, hay que admitir que las objeciones son fuertes. Pero no es así. Hoy son ya muchos los que afirman que ambos decálogos son formas posteriores de un Decálogo, totalmente desconocido, anterior a Moisés. Este primer Decálogo, propio de estas tribus semitas, se descompuso en dos: uno de ellos, de tipo ritual; otro, dado al pueblo por Moisés, de tipo moral. Pero para una mejor comprensión, estudiemos la historia remontándonos un poco.

Todos los historiadores afirman que los israelitas entraron en Canaán, no en una sola expedición, sino en varias, una de ellas, la dirigida por Moisés y llevada a cabo por Josué. Acerca del orden y del tiempo de las demás, los críticos no se ponen de acuerdo.

Mucho tiempo antes de Moisés, afirma Rowley (12), una gran multitud que viene del sur avanza hacia Canaán; pero, antes de llegar, una parte emigra a Egipto, de donde saldrá más tarde bajo la guía de Moisés. Otros, la mayor parte, permanecen en las fronteras de Canaán, viviendo su propia existencia de nómadas o casi nómadas, teniendo y defendiendo sus tradiciones religiosas y políticas.

En este grupo, el más numeroso, el conocimiento del Dios Yahvé, parece ser algo ya conocido y admitido. Según una forma de la tradición judía, el suegro de Moisés se llamaba Yobab, el quenio (quenita o quineo) (Jue. 1, 16; 4, 11). Este, junto con alguno de los suyos, había servido a Moisés de guía en el desierto (Núm. 10, 29-32). Los quenios entraron junto con los hebreos en el país de Canaán, aun cuando seguían conservando sus costumbres nómadas (Jue. 1, 16; cf. 4, 11. 17; 5, 24). Cuando Saúl destruye a los amalecitas, tiene buen cuidado de avisar a los quenios para que no mueran, ya que habitaban entre ellos (Salm. 15, 6).

---

(12) Ibíd. p. 21.

Ahora bien, según Lods (13) «la tradición presenta a esta tribu madianita nómada como si conociera y sirviera a Yahvé desde tiempo inmemorial. Hay incluso un relato que parece reconocer explícitamente que los quenios adoraban a Yahvé antes que los Ben-Yisrael; cuando Yetró, suegro de Moisés, llegó al campamento de éste, ofreció, se nos dice, a Dios un holocausto y sacrificios (14); y los notables de Israel tomaron parte en la comida sagrada. Es, pues, un sacerdote quenio quien ofrece el primer sacrificio a Yahvé en el cual hayan participado las tribus salidas de Egipto. Ya Caín, el antepasado epónimo de los quenios, llevaba, según el relato del Génesis (4, 15), el signo de Yahvé».

No es que la opinión de Lods sea definitiva, ya que sabemos que en muchos puntos es francamente racionalista; pero a ésta se unen algunas más de otros autores.

Estamos dispuestos a admitir esta teoría, porque esclarece muchos puntos oscuros del Antiguo Testamento, según el mismo Rowley dice (15) en el artículo antes citado. Esto da sentido a la afirmación que los patriarcas habían adorado a Dios bajo este nombre, siendo así que en Ex. 6, 2 aparece Dios como Yahvé por primera vez.

La explicación es clara: aquella parte del pueblo que emigra a Egipto es desconocedora del nombre y atributos de Yahvé, mientras que los otros, los que permanecen en la frontera de Canaán reciben de los quenios, hermanos de raza, el nombre de Yahvé, sus características (entre ellas un decálogo), sus tradiciones, según las cuales, los primeros padres del género humano (en labios de Eva, en Gén. 4, 1), los patriarcas, los padres de todas las tribus conocieron de siempre y siempre adoraron a su Dios-Yahvé. Por medio de ellos, las tribus centro-meridionales de Palestina llegan al conocimiento de este Dios, mientras que los conducidos por Moisés, al parecer de las tribus norteñas, cuyos dirigentes eran de las tribus de Manasés y Efraím, que se habían formado en Egipto, llegan al conocimiento del Señor bajo el nombre santo de Yahvé por intermedio de Moisés, y con entera propiedad se puede decir que hasta entonces no le habían conocido.

---

(13) A. Lods: *Israel. Desde los orígenes a mediados del s. VIII* (Barcelona 1931) p. 355.

(14) El TM dice sencillamente «él tomó», pero es una atenuación según Lods. Las versiones siria, latina y Targúm dicen «ofreció», que parece el original.

(15) «Algunos la admiten (esta teoría), yo entre ellos, pues es la clave de algunos puntos oscuros del Antiguo Testamento» (art. cit. p. 21).

Por tanto, hubo un doble camino para llegar al conocimiento del mismo Dios. Tenemos dos fuentes de información, que serán después llamadas del norte y meridional, y que, según dice Vaccari, podrían ser el punto de partida para esclarecer muchas dificultades, entre otras las de los duplicados y fuentes del Pentateuco (16).

Dan pie a nuestra afirmación de dos fuentes de tradición yahvista (no de fuente J, sino de religión de Yahvé), admitiendo que los quenios recibieron la doctrina de este Dios, los anteriormente citados Rowley (17) y Lods (18), y además Stade (19) y Martín Noth (20), entre los que he podido comprobar.

¿Decálogo ritual, decálogo quenio?

Los dos decálogos, el moral de Ex. 20-Dt. 5, y el cultual de Ex. 34, tienen como algo común la afirmación de la existencia y unicidad de Dios. Esto nos hace pensar que quizá una característica de este Dios, desde tiempo inmemorial, fuera el tener un Código de diez leyes fundamentales.

Estudiando las fuentes en que se nos han transmitido ambos decálogos, vemos que el de Ex. 34 o cultual, proviene de la tradición meridional: en esta parte sur de Palestina se asentaron aquellas tribus con las que los quenios estuvieron siempre en relación. De ahí que no es algo absurdo que sea el cultual el decálogo de este pueblo, yahvistas desde tiempo inmemorial. En él se fueron introduciendo las modificaciones arriba citadas, conforme la agricultura fue entrando en vigor entre sus componentes.

El decálogo moral, sin embargo, parece ser de la fuente del norte, de Efraím, una de las tribus que se introdujeron en Palestina bajo el mando de Josué. Tribu, por demás, formada en Egipto.

«El paso del decálogo primitivo, quenio, al decálogo ético, dice Rowley (21), no se produciría jamás por sí mismo; exigiría la acción profética, dirigente, de una gran personalidad sagrada: la de Moisés

(16) A. Vaccari, S. J.: *Séptima Hebdomas Biblica* en VD 17 (1937) p. 371..
(17) H. H. Rowley: *From Moise to Joshua* (Londres 1950) p. 159 s.
(18) A. Lods: *Israel...* p. 355.
(19) B. Stade: *Biblische Theologie des Alten Testaments* (Bonn 1950) p. 42.
(20) M. Noth: *Evangelische Theologie* (Stuttgart 1946) p. 309.
(21) H. H. Rowley: *Moïse et le Decalogue* (cf. *supra* nota 11) p. 18.

en este caso. Es la única personalidad conocida de autoridad suficiente para este cambio, unido él a las maravillosas circunstancias en que tuvo que vivir».

Sin embargo, el viejo código quenio no desaparece. A pesar de que el ético ha hecho su entrada en el mundo de la moral, permaneciendo íntegro hasta el día de hoy, siendo regulador y norma de conducta de los hombres en todas las edades y en muchas religiones, quedan perennes los diez o doce preceptos de aquellos primeros adoradores de Yahvé.

Para las tribus del centro (parte) y norte, el yahvismo tiene un color nuevo, distinto del yahvismo de los quenios: Yahvé les había librado, les había escogido por su pueblo. De aquí que pudo muy bien, de esta atmósfera, ante estas premisas, nacer un nuevo decálogo, más elevado que el viejo código quenio.

Lo ritual y la circuncisión como criterios de antigüedad

Ha sido una opinión muy corriente y admitida que lo ritual pertenece a un estadio de civilización adelantado. Les parecía a algunos autores que el hombre, en su primer contacto con la divinidad, no encontraba necesaria la parte externa; parte que pronto sería codificada en reglas o normas más o menos cultuales. El ser humano, en su opinión, buscó a Dios como Ser Supremo, ordenador de una moral, limpio y puro de prácticas exteriores reguladas.

Al enfrentarse estos autores con el código que estamos estudiando, y admitiendo las fuentes wellhausianas, apreciaban, contra la opinión común, que teníamos aquí un trozo debido al Priestercodex (fuente P) (22). Fuente que, como sabemos, depende de un grupo sacerdotal de época tardía.

Hoy día ya nadie sostiene que lo ritual no haya sido desde un principio una preocupación humana en su relación con la divinidad: no hay necesidad de una ulterior demostración.

Respecto a nuestra perícope, observamos cómo el compilador-redactor del P estaba, sin duda alguna, preocupado por lo ritual, pero más aún por lo ético (23), de lo que los profetas se habían hecho de-

(22) F. V. Winnet: *The Mosaic Tradition* (Toronto 1949) p. 30 s.

(23) De tal forma que para algunos el decálogo moral, con toda su gama de

fensores. Por tanto, no parece que vaciara un Decálogo de lo moral para llenarlo de meros preceptos rituales.

Además, en Ex. 20 encontramos un Decálogo con claras influencias del P (24). Esto nos da a entender que los factores de la fuente P no había dejado nunca de interesarse por el Decálogo, pero que el Decálogo del que ellos se preocupaban mayormente era el moral, más que el ritual.

Respecto a la circuncisión, tenemos que afirmar que es de una gran antigüedad. En Jos. 5, 2 aparece la circuncisión practicada con cuchillos de piedra. Esto en una época en que se conocía el metal, es ciertamente un rito religioso, cuyos componentes se transmitían de generación en generación. Como rito religioso estaba íntimamente ligado a lo tradicional, incluso con el peligro de resultar anacrónico.

La circuncisión no aparece como mandamiento en ninguno de los dos decálogos, mientras que otros preceptos, que, al parecer, no eran tan característicos, tan diferenciales, pudiéramos decir, del yahvismo, aparecen muy inculcados. Esto indica que en la época en que se componen los decálogos, la circuncisión no era signo distintivo del hebreo; pues, de serlo, hubiera sido prescrito por el legislador. Pues bien, en la época de los profetas, en la que la escuela de Graf-Wellhausen coloca el Decálogo Moral, y Winnet con otros el Ritual, la circuncisión tenía una importancia capital en el judaísmo. Basta para ello observar el papel tan grande que le confiere el autor del P.

Hemos de afirmar, pues, que el Decálogo ritual es anterior a los profetas.

Anterior, asimismo, al s. XIII, en que se manifiesta el peligro filisteo. Estos pueblos del mar eran incircuncisos. Si hubiera sido codificado en este tiempo, sin duda, inculcaría este rito.

De ahí resulta que nuestro código debe ser de una época en que la circuncisión aún no era una señal distintiva del israelita. De una época en que todos los vecinos pueblos eran circuncisos. Sólo de esta manera se puede explicar el silencio de ambos decálogos sobre tan importante rito.

---

preceptos propios de una religión ya formada —unidad de Dios, prohibición de imágenes, sábado, etc.— se debe al tiempo de los profetas, inventores, codificadores y defensores del yahvismo.

(24) Cf. la motivación del descanso sabático: está en relación con el descanso de Dios después de la creación (Gén. 2,2: de clara procedencia del P).

Luego no repugna que esta época sea la mosáica. Más aún, es esta época la apropiada, ya que un poco antes de ella, los quenios e, inmediatamente después, todos los pueblos vecinos de Israel, semitas, practicaban este rito. Poco después ya se hará necesario, al primer contacto con «los pueblos del mar».

JUAN GUILLÉN TORRALBA, Pbro.

NOTAS

Evolución y progreso en introducción bíblica: Comentario crítico bibliográfico

La tercera edición de *Initiation biblique* (1), justamente llamada «refundida», ofrece en realidad notables diferencias que marcan una evolución y un progreso especialmente si se compara con las ediciones anteriores. Hay nuevos capítulos o nuevas secciones de capi- añadidos aquí y allí a través de toda la obra, la cual ha aumentado tulos (2); otros han sido más o menos rehechos (3); finalmente, hay modificaciones de menor importancia, correcciones, retoques, así en valor e interés como buen manual introductorio bíblico moderno de calidad, nota que fundadamente había ya adquirido desde niendo variados aspectos necesarios para iniciarse en los estudios sobre la «Palabra de Dios» y su libro.
su primera aparición, ofreciendo conocimientos múltiples y expo-

Despierta inmediata atención en el *capítulo primero* el estudio de P. Benoit sobre la inspiración bíblica y su naturaleza; en las cuatro primeras páginas, de su denso artículo de cuarenta, resume los puntos esenciales sobre la existencia de la inspiración y prepara

---

(1) Por A. Robert y A. Tricot, Tournai-París 1954, 1082 págs., 4 tablas sinópticas y 8 pequeños mapas. No he podido ver la reedición (?) de esta misma obra en 1959.

(2) Tales como *La inspiración*, de P. Benoit; *Los libros proféticos*, de A. Gelin (†); *Los libros sapienciales*, de A. Robert (†); *La edad apostólica*, de A. Tricot; *La Biblia y la Teología*, de P. Henry; *La pastoral bíblica*, de Th. Maertens; *La Biblia y la liturgia*, de L. Bouyer.

(3) Así *Las lenguas*, de H. Cazelles; *Las escrituras*, de E. Tisserant; *La Ley y los libros históricos*, de A. Robert; *Los géneros literarios*, de A. Robert y A. Tricot; *La geografía política de Palestina*, de L. H. Vincent; *La arqueología bíblica*, de P. Lemaire; *Las religiones del Asia anterior*, de H. Cazelles, y *El Islam*, de A. Vincent.

el análisis de su naturaleza subrayando certeramente la necesidad de examinar más a fondo la actividad y el papel respectivo de Dios y del hombre en la composición conjunta del libro divino. En el decurso de su explicación, B. insiste en la diferencia, que llama «liberadora», entre inspiración profética e inspiración escrituraria, diferencia no en el sentido clásico (de inspiración para *hablar* e inspiración para *escribir*), sino en el sentido de mayor o menor influjo divino, al que corresponde menor o mayor iniciativa por parte del hombre y viceversa; los autores, sobre todo antiguos (y algunos modernos todavía), se fijaron principalmente en el caso profético (locutor o escritor poco importa) y menos en el caso de otras «modalidades y limitaciones posibles del influjo divino, porque no se tenía todavía bastante conciencia del condicionamiento humano de la Biblia». B. toca, sin duda, un buen punto al distinguir la mayor o menor iniciativa humana, según Dios dé al escritor inspirado mayor o menor lugar a ello, pero ¿resulta útil introducir nueva terminología entre la inspiración del profeta escritor y la inspiración del escritor bíblico no-profeta (= hagiógrafo)? ¿Estamos seguros de que Jeremías, por ejemplo, tuvo o gozó de mayor influjo divino, para transmitir su mensaje doctrinal, moral y afectivo, que el autor de los Paralipómenos para análogo cometido? ¿Podemos aventurarnos a afirmar que en la disposición y elocución literarias Isaías, por ejemplo, tuvo menor iniciativa personal que los autores deuteronomistas? Paréceme, por lo demás, que bastaría formular este principio de sentido común: La influencia carismática de Dios inspirante en el instrumento hombre es por voluntad divina mayor o menor según cada caso y cada cosa; por lo que únicamente debemos invocar aquel grado de influjo divino que, de acuerdo con las fuentes, parezca necesario y suficiente para que Dios resulte el autor principal de cuanto en la Sagrada Escritura se dice, y en el sentido e intención con que se dice.

El reducir la cuestión a tal enunciado sienta un fundamento del que se podrán derivar interesantes deducciones en varios aspectos, por ejemplo: la instrumentalidad humana ¿condiciona a la principalidad divina hasta el punto que exigen los que niegan la inspiración del sentido «pleno»? Ciertamente vemos que se ha sido demasiado simplista a modo antiguo, hablando de un influjo poco menos que absoluto inspirativo; hoy tratamos de ser más realistas y pro-

curamos fijar la *suficiencia requerida* de intervención divina, examinando más y mejor el proceso de composición del libro sacro y el papel del escritor humano. Pero cifrar la solución de este problema en una distinción entre «inspiración profética» e «inspiración hagiográfica» parece bastante discutible y no tan fácil de admitir; los profetas usan modos, esquemas, giros y recursos literarios tan artificiosos y convencionales o más que los usados por los autores de «inspiración hagiográfica» (esto es, los no profetas), lo cual parece hacer muy improbable una especie de cuasi-dictación divina, o pocos menos, bajo el poderoso influjo de la «inspiración profética» tan subrayada por B.; en su concepto, la «inspiración profética» se daría para trasmitir verdades objeto de enseñanza formal doctrinal avalada con todo el peso de la autoridad divina; mientras que ser fundamentalmente distinta de la que hubiera sido necesaria para escribir un libro preferentemente doctrinal; lo definitivo parece ser quiere, sea con modalidad preferentemente doctrinal, sea con modaque Dios influye en el escritor para que éste escriba lo que Dios puesto?, muy bien; esto no implica que su inspiración bíblica deba la «inspiración hagiográfica» o escrituraria tendría por fin preferente el producir otros efectos religioso-morales; no obstante, dice B., ambas inspiraciones andan muy entremezcladas en las sagradas páginas.

Distinguir diversas finalidades en el libro sacro es, y todos lo saben, muy conveniente, sobre todo con vistas a la inerrancia; pero el antiguo y validísimo principio de que en la Sagrada Escritura «todo es cierto *en el sentido* en que el escritor sagrado escribe» puede bastar para el caso. ¿Que el autor escribe más bien para consolar o para inculcar un tono de vida y que, por tanto, en su escrito el grado de afirmación y el modo de expresión van condicionados por el fin prolidad preferentemente práctica. El concepto clave es que Dios influye para que el hombre, como instrumento, escriba dando a su escrito el sentido y la intención señalada y pretendida por Dios: ¿Para enseñar dogmas?, ¿para exhortar a un género de vida práctica?, habrá que averiguarlo, y el resultado de dicha averiguación será norma de exégesis del escrito concreto; decir que esto depende de que la inspiración sea profética o escrituraria, y por lo tanto de mayor o menor cuantía, podría quizá llevar a conclusiones erróneas; podría, por ejemplo, creerse que en el caso de una narración de

género ficticio o irreal, tal irrealidad ha sido la consecuencia de un grado menor de inspiración en el sentido de que «a mayor inspiración, mayor verdad» y viceversa. Como además B. habla de una mezcla continua de ambas inspiraciones (la profética y la hagiográfica o escrituraria) en la mayoría de los sagrados libros (p. 22), ocurre preguntar: ¿Para qué tal distinción y tal combinación?, ¿quizá por un fin más bien pedagógico? Bastaría decir que el influjo inspirativo ha tenido diversas modalidades y quizá intensidad diferente a lo largo del recorrido de la formación de los escritos sagrados (p. 26 en parte). B. parece dar la sensación de depender de la terminología tomista, casi me atrevería a decir que excesivamente por un lado, y temo, por otro, que con una nomenclatura nueva se cree más bien cierta confusión si se da distinto contenido a las antiguas nociones de inspiración profética, de inspiración escriturística, de profeta, de hagiógrafo, de juicio especulativo, de juicio práctico.

La noción analógica y la extensión igualmente analógica de la inspiración sirven para entender mejor de qué modo y hasta qué punto Dios se ha ligado o no al instrumento humano que escogió y cómo funciona éste; pero no estaría de más que el A. recordase el concepto de análogo y analogía y que precisase su aplicación concreta al caso. Como argumento demostrativo de la inspiración bíblica aduce B. «la palabra de la Iglesia que propone la revelación divina». ¿No sería más lógico y más claro hablar del «testimonio divino contenido en las fuentes de la revelación conservada, garantizada y propuesta por la Iglesia»? Dice también B. que la Iglesia afirma la inspiración «no como una conclusión de ciencia histórica..., sino como una verdad de fe». ¿No sería más exacto decir que es una verdad de fe, fundada en el hecho histórico del testimonio divino mediato contenido en la Sagrada Escritura, en la Tradición patrística y en los consiguientes documentos eclesiásticos? Para la inerrancia es interesante el principio que formula B. sobre el objeto formal del juicio y el grado de afirmación de verdad que interesa el hagiógrafo; en realidad no es sino una acertada explicitación del mismo ya recordado principio de ser «cierto todo lo que el autor sagrado dice *en el sentido* en que lo dice»; B. lo explica con claridad y maestría (pp. 34 ss.).

El A., con otros más, vuelve a resucitar la que, hace todavía muy poco, parecía superada cuestión de la inspiración de los

LXX intérpretes; se apoya en dos argumentos: 1.°, la obra de los traductores interesa a la substancia misma del texto bíblico, pues *modificaron* a veces su *sentido* e introdujeron cambios; el *nuevo texto* así surgido sólo puede tener autoridad si lo garantiza el mismo autor divino que ha inspirado el original hebreo; 2.°, la Iglesia ha usado esta traducción griega de los LXX como su *texto canónico;* B. hace resaltar la diferencia entre versiones recibidas como simple traducción y versiones recibidas como texto canónico dotado de autoridad divina; tal la versión griega del Eclesiástico o del Evangelio de San Mateo; B. cree que tal es el caso de los LXX, pues es una interpretación libre consciente que modifica sensiblemente el alcance del texto original hebreo, que atenúa ciertas concepciones arcaicas y que introduce *doctrinas nuevas*, es decir, que el texto griego de los LXX «representa una nueva etapa en el progreso de la revelación bíblica» (p. 28); los Padres, por otra parte, tuvieron como providenciales y presididas por el Espíritu Santo tales modificaciones, y los hagiógrafos del Nuevo Testamento citan el texto de los LXX, como sabemos, precisamente donde éstos se apartan del texto original hebreo; por todo lo cual B cree «convenable et possible» (p. 29) la inspiración de los LXX.

La verdad es que no sabemos todavía bastante sobre esta versión y que, sin duda, habrá que distinguir entre sus escritos traducidos correctamente y los traducidos incorrectamente; ¿cómo pensar que sus incorrecciones, sus oscuridades y sus inútiles y perjudiciales paráfrasis hayan sido inspiradas? Esto lleva, por lo menos, a la sugerencia de que quizá no convenga hablar de inspiración de los LXX en su totalidad, en su conjunto. En lo que esta versión tiene de progreso y de cambio doctrinal puede admitirse la inspiración como se admite en los últimos redactores de los escritos bíblicos y en las adiciones de algunos de ellos, sin necesidad de hablar de versión globalmente inspirada. Por lo que se refiere a que una traducción sea «texto canónico», sería necesario precisar los distintos matices entre una canonicidad formal y una canonicidad no formal en plan de equivalencia o de obligada sustitución de un original desaparecido: ¿requiere inspiración formal una traducción-sutituto?, ¿es cierto que la Iglesia ha tenido a tales traducciones-sustituto como *formalmente* inspiradas? Pregunto: Si no parece que hubo razón para considerar la traducción griega del Eclesiás-

tico inspirada formalmente cuando todavía existía el original hebreo, ¿empezó a serlo cuando aquél desapareció? De propósito me he detenido en el enjundioso artículo de P. Benoit, por ser uno de los más nuevos en esta edición refundida de 1954 (sustituye al antiguo de L. PIROT), por su importancia fundamental en toda «iniciación bíblica» y por ser uno de los que en la presente obra muestran bien el progreso y la evolución que comentamos.

En el *capítulo segundo* (sobre el Canon escriturístico), A. TRICOT añade alguna breve ampliación y un interesante apéndice sobre los apócrifos bíblicos; enumera cuatro manuscritos de Qumrán (Habacuc, Himnos, Manual de la Comunidad y Libro de la Guerra). En el *capítulo tercero* (lengua de la Sagrada Escritura), H. CAZELLES ha sustituído a E. OSTY, sobre el hebreo; en la bibliografía podrían figurar las interesantes publicaciones sobre griego bíblico de M. ZERWICK; y ¿por qué no decir algo sobre las lenguas de las traducciones antiguas, sobre el siríaco, etiópico, armenio, copto, geórgico, gótico, latín rústico y medieval? En el *capítulo cuarto* (sobre escrituras hebrea y griega), el Cardenal E. TISSERANT ha suministrado un gráfico progresivo muy práctico de la escritura de los manuscritos de Qumrán; carece de bibliografía, como en ediciones anteriores.

A. ROBERT, en el primer artículo (sobre la Ley) del *capítulo quinto*, incluye una nota, sintomática como iremos observando, sobre la Escuela histórico-formista (pp. 116-117); expone con más detenimiento que en ediciones anteriores la crítica literaria racionalista sobre el Pentateuco, pero quizá pierde un poco en cuanto a la exposición del desarrollo histórico del pensamiento católico a partir del Congreso de Friburgo de 1897. En el artículo segundo de ese mismo capítulo quinto (sobre los libros históricos) añade R. una observación también sintomática a propósito de los elementos milenarios del libro de *Josué:*

> «l'exégète... saura tout ce qu'une telle histoire peut impliquer, en fait d'amplifications imaginatives et de schématisation» (p. 122);

al tratar del libro de los *Jueces*, R. expone brevemente y desecha la teoría histórico-formista y a la hipótesis de dos redacciones (de DESNOYERS, a quien ya no cita) sustituye la de H. CAZELLES, reco-

lección en dos etapas de las antiguas tradiciones (p. 124); en los libros de *Samuel*, R., de la «circunspección» requerida a propósito de «dobles relatos» (1.ª edición, 1939, p. 24), pasa, sintomáticamente, a la siguiente afirmación:

> «De una manera general, 1 y 2 Samuel tienen todos los caracteres de una compilación: repeticiones, choques, diferencias de estilo y de puntos de vista. El fenómeno es normal si se piensa en la sobreabundancia de documentación de que disponía el escritor sagrado, en el desarrollo literario que se manifiesta en el siglo x en diferentes centros... Sería bien sorprendente que los documentos venidos de estos medios diversos no hubiesen dado lugar a dobles relatos» (p. 127).

En *Esdras* y *Nehemías*, R. abandona la tesis de la unidad primitiva de Crónicas y de Esdras-Nehemías (1.ª edición, p. 98), y sobre Esdras apócrifo (3 Esdr) se adhiere a la hipótesis, hoy más común, de que es la traducción de un texto semítico independiente de Esdr-Neh (p. 135). Para el texto original de *Tobías* cita ya R. el fragmento hebreo encontrado en Qumrán (p. 136); sobre su historicidad, de la frase de 1939 (1.ª edición)

> «no se puede declarar impertinente la cuestión de saber si nuestro autor no habrá querido proponer sus enseñanzas bajo el velo de una ficción» (p. 100); pasa a decir en 1954:
>
> «No se puede decir que exista una verdadera tradición sobre este punto (la historicidad). Estas razones (que ha enumerado) son bastante fuertes para pensar que, si hay un núcleo histórico en el relato, ha sido desarrollado y embellecido, sea por una larga tradición, sea por la imaginación creadora de un autor de talento. De todas maneras, el exegeta es impotente para discernir en detalle lo que puede pertenecer al fondo primitivo y lo que es ornamentación» (p. 137).

De un modo parecido habla R. sobre el carácter histórico del libro de *Judit*, a la distancia de quince años (1939-1954), ampliando su criterio; en 1939 decía:

> «Los católicos repugnan considerar la historia de Judit como una ficción» (p. 101); en 1954, escribe: «Las hipótesis más variadas han sido propuestas aun entre los católicos. Hace falta

convenir, en efecto, en que el autor ha construído su relato con una libertad soberana: los datos históricos que usa se refieren a situaciones y épocas muy diferentes, sin preocuparse de las confusiones que de ello pueden resultar, y la geografía, bajo su aparente precisión, es en parte ficticia... No hay por qué acusar o excusar al autor: se trata solamente de comprenderlo, reconociendo que obedece a un género literario, desconcertante quizá para lo que nuestra mentalidad está acostumbrada, pero familiar a los Judíos de la baja época» (p. 139). «Tal procedimiento no tiene nada de novela histórica: se trata solamente de un uso al mismo tiempo reflejo e imaginativo de la historia con un fin religioso» (p. 140).

En *Ester* señala R. el sabor arqueológico innegable, sus relaciones con la literatura de la baja época y su lengua evidentemente muy tardía (p. 143). De los *Macabeos*, el 1.° es continuación de la antigua historiografía (p. 146), y el 2.° es historiografía patética conforme al gusto del tiempo (p. 147). R. manifiestamente se ha esforzado y ha conseguido poner su colaboración al día sobre origen (documentos, datación, redacciones) y carácter literario de los libros históricos y la evolución y progreso de su pensamiento salta a la vista.

En el artículo tercero (sobre los libros proféticos) del mismo capítulo quinto, las antiguas páginas de J. CHAINE han sido sustituídas por otras de A. GELIN, quien, sobre Isaías, partiendo de la invitación hecha por la Comisión Bíblica Pontificia en 1908, afirma que el trabajo de los exegetas católicos desde hace cincuenta años ha acrecentado la probabilidad de una «hipótesis de lectura» que distribuye el libro en tres bloques (Isaías, 1-39; Isaías, 40-55; Isaías, 56-66) (p. 147); según E. KISSAÑE (católico), el autor del Déutero-Isaías habría sido un profeta anónimo del final del destierro, empapado en la doctrina de Isaías; según A. BENTZEN (protestante), las tres partes de Isaías tendrían asegurada su continuidad por un círculo de discípulos. Para el Trito-Isaías se propone el anonimato, pero de escuela isaiana, o bien que su autor sea el mismo del Déutero-Isaías; G. no formula opinión propia. Chaine era totalmente tradicionalista (1939, p. 107); con Gelin, la iniciación a los libros proféticos gana en extensión, en viveza, en progreso, en modernidad; nos pone además en contacto con la persona y la obra de los profetas.

El artículo cuarto (del referido capítulo quinto) va dedicado a los libros *Sapienciales*, y en él A. ROBERT ha trasformado totalmente el

antiguo trabajo de J. CHAINE; R. nos da una breve, llena y clara introducción especial esquemática a los referidos libros (véase, por ejemplo, *Qohelet*, pp. 193-196); el *Cantar* es obra esencialmente escatológica (vuelta de la esposa infiel a la gracia, pp. 196-199).

La segunda parte del citado capítulo quinto trata del Nuevo Testamento; J. HUBY ha añadido poco a lo bueno que ya tenía en la 1.ª edición sobre los *Evangelios*, en los que se ha detenido algo más en señalar los rasgos característicos de cada uno; en los *Hechos*, H. consigna una útil observación sobre las formas textuales, neutra y occidental, y hace una buena exposición de objeto y contenido de los Hechos. La antigua colaboración de L. PIROT sobre *Epístolas* y *Apocalipsis* pasa al mismo H., quien con el uso de subtítulos da más claridad a la materia y al libro, cuyo uso resulta así más práctico; trata con más detención y mejores razones críticas la cuestión de autenticidad paulina de la carta a los *Hebreos*, aunque sin tomar posición clara él mismo; es de opinión que *Santiago*, el autor de la carta que lleva su nombre, no es apóstol (p. 262), y de *Judas* afirma que no es cosa probada que deba identificarse con el apóstol Judas Tadeo (p. 267); señala la singular dificultad del problema de autenticidad de la 2 *Pedro* (pseudonimia? J. CHAINE; refundición por un discípulo? P. BENOIT; p. 266); del *Apocalipsis* no menciona su posible composición anterior a la del cuarto evangelio.

El interesante *capítulo sexto* (sobre los géneros literarios) es uno de los refundidos; A. ROBERT y A. TRICOT tienen cuenta de la hipótesis de las «formas literarias» y la preocupación por lo bueno del «método histórico-formista», del que en la 1.ª edición prácticamente no se decía nada (sólo una brevísima alusión en p. 197), en esta tercera edición se puede decir que es constante: a la escuela histórico-formista se refirió Robert al tratar del Pentateuco (pp. 116-117); a ella o a su método se alude al tratar de los Salmos (p. 189), mucho más al tratar de los Evangelios (p. 206 y cinco densas páginas de letra menuda de A. Tricot, al exponer con detalle, aunque sucintamente, las teorías de M. DIBELIUS y R. BULTMANN, pp. 324-327); una nueva referencia tiene lugar al comienzo de la colaboración de R. en este capítulo sexto, y otra vez más adelante al tratar de los orígenes de la sabiduría bíblica (p. 301), de nuevo al tratar de la interpretación bíblica (pp. 477 y 484) y del valor de la palabra dicha y luego escrita bajo nueva luz (pz. 968); finalmente, al exponer cómo la función

litúrgica pudo originar la última forma de determinados escritos bíblicos (p. 1018). Es notable tal cambio de actitud y tal disposición, en general francamente acogedora (evolución y progreso) de lo útil del método histórico-formista y de algunos de sus resultados con carta como de ciudadanía en un manual como el presente, destinado a la orientación y a la enseñanza bíblicas; naturalmente, R. y T. señalan certeramente los errores y abusos (lo mismo de crítica histórica que de crítica literaria o de la mezcla confusionista de ambas) cometidos en tal método por sus creadores, y dan normas para evitarlos. Tricot termina su referencia con estas graves palabras:

> «El método histórico-formista aplicado al estudio de la tradición evangélica en su formación, su evolución y su fijación por escrito, ha abierto horizontes nuevos y ha esclarecido ciertos hechos literarios de los cuales los exegetas deben tener cuenta» (p. 237).

Para apreciar más seguramente la fisonomía, la complejidad y las relaciones mutuas de los géneros literarios, dice R. (p. 282), parece apto partir de la división tripartita del canon hebreo, más sencilla y profunda que la del canon alejandrino; R. formula así una directriz que será seguida totalmente en la *Introduction à la Bible*, de A. ROBERT y A. FEUILLET (1957 y 1959, 2.ª edición), de que luego hablaré. El artículo de R. sobre *Historia bíblica primitiva* es prudente, equilibrado, profundo y simplificador (pp. 282-286). De gran sentido práctico son los párrafos sobre el origen extranjero del género literario sapiencial bíblico (pp. 300-301), lo que explicaría bien el bloque errático de *Sapienciales* (*Proverbios*, *Job*, *Eclesiastés*, *Eclesiástico*, *Sabiduría*, *Baruc*, 3,9-4,4, y en cierto modo los *Salmos*), sin que tal origen implique una moral láica en estos escritos (p. 301). El artículo sobre «especulación doctrinal y edificante sobre la base de antiguos textos y tradiciones» (pp. 305-309) es fundamentalmente nuevo, prueba igualmente del progreso y evolución de la iniciación bíblica que comentamos; se trata de un interesante estudio del *género midrásico*, en el que encajarían, entre otros, el libro de *Jonás*, algunos capítulos de *Proverbios*, del *Eclesiástico*, de la *Sabiduría*, el *Salmo* 132, los libros de *Tobías*, *Judit*, *Ester* y el de las *Crónicas*, del cual dice textualmente R.:

«El cronista da sus conclusiones (teológico-canónicas) con toda ingenuidad bajo la forma concreta de relatos mezclados a los de los libros-fuentes; ni a él ni a sus lectores causa escándalo alguno tal procedimiento. Cuando nosotros consintamos en colocarnos en esta perspectiva, veremos caer muchas dificultades imaginarias; a través de este curioso libro escucharemos el alma de una época con sus aspiraciones e inquietudes, en cuya respuesta reconoceremos el desarrollo de los temas fundamentales de la Religión revelada» (p. 309).

A. Tricot ha aumentado apreciablemente sus párrafos dedicados al género literario de *S. Marcos* (pp. 318-19), ha refundido por completo los dedicados a *S. Mateo*; pero es evidente que en el género literario de los evangelios hay que ahondar todavía mucho más. En el *Apocalipsis*, tanto o más que estudiar su género literario, T. hace observaciones de primer orden para su recta interpretación y sobre el fin y destino del escrito. En las conclusiones con que (pp. 355-56) cierra T. su colaboración sobre los géneros literarios del N. T. (las mismas exactamente que en 1939, pp. 221-222), se echa de menos algo en orden a las aleccionadoras derivaciones que ha sugerido el A. podían tener lugar de cierta prudente y recta aplicación del método histórico-formista en sus sanos principios. Termina este importante capítulo sexto con un claro y buen resumen de la cuestión sinóptica (pp. 356-372), por Tricot, cuya proposición final resulta interesante.

La historia y crítica del texto del Antiguo Testamento (primera parte del *capítulo séptimo*) no ha progresado, excepto un par de breves referencias a Qumrán y a Murabba'at; su bibliografía no alcanza más que hasta 1933. La crítica textual del Nuevo Testamento ha conservado intacta (sin duda por respeto y por su valor) la antigua colaboración de M. J. Lagrange, la que ha sido completada con una extensa nota (pp. 398-401) de M. E. Boismard; tal vez hubiera sido más práctico una refundición introduciendo las modificaciones convenientes en el mismo cuerpo del artículo de Lagrange. G. Bardy (en el *capítulo octavo* sobre las versiones bíblicas) aboga por la inspiración de los LXX (p. 405); y tanto él como A. Tricot, con nuevos datos salpicados aquí y allí, ponen la cuestión de las versiones al día.

La colaboración de L. Pirot sobre interpretación *(capítulo noveno)* ha sido sustituída por otra de L. Vaganay, quien en vez del

esquema clásico habitual de exponer las nociones sobre los sentidos de la Sagrada Escritura, y luego dar las normas tanto racionales como teológicas para encontrarlos, ofrece una nueva disposición con cuatro apartados: crítica textual, crítica literaria, crítica histórica y crítica de interpretación; la crítica histórica la divide en interna (sobre la persona del escritor y el carácter de su libro), y externa (para apreciar la exactitud de los hechos en el orden histórico y para apreciar asimismo el valor de las doctrinas en el orden religioso); en la crítica de interpretación distingue un doble sentido literal, el literal original y el literal tradicional, éste, a su vez, subdividido en interpretación dogmática oficial e interpretación teológica privada (pp. 503-506). En la ya citada *Introduction à la Bible* vemos una estructuración de la problemática interpretativa (por H. CAZELLES y P. GRELOT), muy semejante a la ofrecida aquí por Vaganay. Encuanto a tal doble sentido literal, ¿no se podría y se debería objetar que si la «tradición eclesiástica» añade algo que no está en el «sentido literal original» (p. 504) entonces ese «algo» difícilmente puede ser tenido como sentido *literal*?; en segundo lugar, V. pone, naturalmente, la autoridad de la Iglesia, el consentimiento patrístico y la analogía de la fe entre los medios para obtener el «sentido literal tradicional», pero excluye tales factores de entre los procedimientos (p. 503) para fijar el «sentido literal original»: ¿puede esto hacerse?, ¿no parece resultar más bien que la división propuesta entre «sentido literal original» y «sentido literal tradicional» no es quizá ni «adaequata» ni exacta?; en cuanto al principio «*On ne comprend bien que ce que l'on aime*», ¿lo aduce V. como científico y como objetivo? Finalmente ocurre preguntar: ¿por qué colocar bajo el epígrafe de «exégesis católica» lo referente a crítica textual, literaria y aun histórica? La exégesis, católica o no católica, parece tendrá que partir de esa triple crítica lo mismo para interpretar escritos bíblicos que profanos. Pero todas estas menudas observaciones en nada quieren disminuir la calidad y densidad del artículo de Vaganay.

La colaboración de L. H. VINCENT (sobre Palestina en tiempo de los Herodes y de los Procuradores romanos), en el *capítulo doce*, resulta un tanto prolija en comparación con el módulo de las colaboraciones del resto de la obra (pp. 548-555). En el *capítulo trece* (prehistoria) se ha atenuado ligeramente la sugerencia de la pru-

dencia requerida al tratar del evolucionismo (sustituyendo el epíteto «extrème» por «grande», p. 565) y se expone la cuestión del poligenismo breve, concisa y claramente por A. DE LAPPARENT (pp. 567-69). Lo referente a Qumrán, en el *capítulo catorce* (arqueología), da la impresión de bastante escaso (p. 590) para el año 1954.

En el *capítulo veinte* (sobre el mundo palestinense en tiempo de Jesucristo), A. TRICOT informa con relativa amplitud sobre las sectas judías y especialmente sobre los Esenios, hoy de mayor interés: nombre, historia, comunidades, doctrina, relaciones con el judaísmo y con el cristianismo. El *capítulo veintiuno* (la vida de Jesús), en vez de ser un resumen histórico-cronológico del texto evangélico, ventajosamente podría haber sido un estudio del problema crítico-histórico de la vida de Jesús. El *capítulo veintidós* (la Edad apostólica) es uno de los capítulos nuevos de esta tercera edición; en él (pp. 810 ss.) presenta A. TRICOT desde el primer momento a Santiago de Jerusalén como distinto de los Doce, hace resaltar el gran papel de los primeros evangelizadores helenistas (Esteban, Bernabé, Pablo), sobre todo en la diáspora; destaca la religiosidad del mundo helenista en medio del cual no se diluyó el cristianismo naciente, antes conservó toda su originalidad (p. 821): habla del bautismo en el nombre de Jesús, Señor y Salvador, y de la fuerza adversa de los cristianos judaizantes (p. 829); advierte que el episcopado unitario o monárquico (en el sentido actual de la palabra) no aparece hasta las últimas décadas del siglo I (p. 835) y observa la influencia del medio ambiente helenístico en los escritos yoanneos (p. 837); T. señala, y esto es de gran interés, las grandes líneas y en ellas sitúa los hechos dominantes, haciendo así resaltar bien la verdadera historia de la edad apostólica con sus más auténticos hitos.

E. DRIOTON, en el *capítulo veintitrés* (sobre la religión egipcia), nota la teodicea francamente monoteísta de los libros de «sabiduría» egipcios posteriores al Antiguo Imperio (p. 840). H. CAZELLES ha refundido, con modernidad y usando fuentes literarias, epigráficas y arqueológicas, la antigua colaboración de L. DELAPORTE sobre las religiones semíticas (primera parte del *capítulo veinticuatro*) A. VINCENT ha modernizado ampliamente su contribución anterior sobre religiones del antiguo Irán.

P. HENRY, en su interesante *capítulo treinta* (la Biblia y la Teo-

logía), sustituyendo al antiguo de A. D'Alés y P. Vigné, propone una importante diferencia entre el sentido de la palabra cuando fué históricamente pronunciada (sentido en boca del protagonista) y el de la misma en cuanto escrita por el autor inspirado (sentido en la pluma del hagiógrafo), viniendo a ser este último una superposición o desarrollo teológico-revelativo del primero, como resultado (en el N. T.) de la resurrección de Cristo (p. 967). Pero ocurre suponer que los testigos presenciales en los que se apoya el evangelio escrito relataron los hechos y dichos en su sentido histórico primitivo, trasmitido fidedignamente de unos a otros y que ésta fué la predicación evangélica primigenia, y que luego (esto segundo en la mente de H.) dicho sentido pudo pasar y pasó en realidad a ser un sentido «desarrollado» teológicamente por el hagiógrafo inspirado (última redacción evangélica), y ello en dichos de gran importancia de Cristo o sobre Cristo y con una variación de tono en su significado; ahora bien, al no poseer, en esta hipótesis, los dichos (análogamente los hechos también) en su sentido histórico escueto, sin desarrollo teológico ninguno, ni progreso sustancialmente distinto, ¿no convendría que el A. insistiera en hacernos ver cómo, a pesar de ese desarrollo teológico, tenemos suficiente garantía para creer que los dichos y hechos fundamentales del evangelio no han sido ni trasformados ni trasfigurados en los primeros treinta años de culto y de vida cristiana?, ¿cómo evitar que se convierta en arma de dos filos esta diferencia entre lo estrictamente histórico y su desarrollo teológico?, ¿a cargo de quién está propiamente la garantía de dicho desarrollo? Se dirá que a cargo del hagiógrafo inspirado y de la Iglesia divina; pero ambos garantes tienen el fundamento de su garantía en la rigurosa historicidad de los dichos (y hechos) evangélicos, la cual historicidad parece quedar un tanto comprometida con ese desarrollo, especie de superestructura teológica. Y ¿por qué el hagiógrafo ha de darnos, en definitiva, un sentido que estrictamente no fué histórico? Si Pedro en Cesarea de Filipo (si realmente la escena tuvo lugar allí) no confesó sino la mesianidad de Jesús, es lógico pensar que no dijo sino «Tú eres el Mesías» y que el resto («el Hijo de Dios vivo») es una adición posterior, como, siguiendo la misma pauta, serían quizá (hablo en la hipótesis de A.) la fórmula trinitaria de Mt 28,19 o la confesión de la divinidad por el centurión en Mc 15,39: «desarrollos» teoló-

gicos a la luz del culto y de la vida cristiana; H. no llega a formular esto, pero ¿no se sigue lógicamente sin dificultad de su sugerencia?, ¿cómo excluir con seguridad suficiente trasformaciones sustanciales, fruto del entusiasmo cultural y vital de la comunidad primitiva? Es importantísimo demostrar claramente que tal elaboración o desarrollo teológico del mencionado progreso revelativo no afecta a la estricta historicidad de los hechos y dichos narrados; principalmente en una «iniciación bíblica», muchos de cuyos lectores difícilmente podrán resolver el problema por sí mismos.

La colaboración también de P. Henry (apartado cuarto de ese mismo capítulo treinta) sobre la Biblia y la Teología en la Patrística y la Escolástica (pp. 979 ss.) es magistral; el apartado quinto (sobre Biblia y Teología de hoy) recoge con claridad y brevedad el interés bíblico-teológico moderno sobre renovación litúrgica, catequesis, teología kerigmática, aportaciones de la filosofía moderna, etc. (pp. 990 ss.); óptimo es el resumen de las posiciones actuales protestantes en su esfuerzo de construcción de una teología según la Biblia (pp. 994 ss.).

En el *capítulo treinta y uno* (sobre Pastoral bíblica) ofrece Th. Maertens doce jugosas páginas sobre actividades específicas y principios que las deben regir (pp. 999 ss.); es capítulo nuevo lo mismo que el que sigue, de L. Bouyer, sobre la Biblia y la Liturgia (pp. 1011 ss.). Aunque muy breve, es un sustancioso estudio analítico e histórico de la Biblia en el Breviario y en el Misal; B. se asocia de buena gana a los escritores que creen que los evangelios deben ser considerados y explicados como «libretos litúrgicos» (p. 1018), destinados al anuncio de la «buena nueva» en función del misterio sacramental. Que el uso litúrgico haya influído, en algún caso, en la forma redaccional definitiva parece natural, pero ¿hay fundamento para extender esta nota al conjunto global evangélico?

El último *capítulo, treinta y cuatro* (sobre la Biblia en el arte), de M. Vloberg, exactamente el mismo de la 1.ª edición (1939), estimo debe más bien ser considerado como relacionado casi exclusivamente con el arte francés, hasta el punto de que, hablando del arte en el Apocalipsis, y más concretamente sobre las ilustraciones a la famosa obra española «Comentario del Beato» (de Liébana), no

menciona manuscritos iluminados españoles de renombre internacional.

Otros pequeños lunares se podrían señalar, tales como repeticiones, diversidades de criterio claramente explicables por la diversidad de los colaboradores, pero que perjudican a la claridad y a la conveniencia de encontrar en lo posible toda la materia sobre un mismo asunto en un solo sitio; pueden verse tales iteraciones o diversidades, o ambas cosas a la vez, por ejemplo, al tratar de las fuentes del Pentateuco, de la «historia de las formas», del contenido y estudio literario, o de los ragos característicos de los libros bíblicos, de la historia de Herodes el Grande hasta la ruina de Jerusalén (en pp. 548 ss. y 731 ss.), de las normas de interpretación, tales como concilios y magisterio (504 ss. y en 975 ss.), de la forma literaria de los evangelios (considerados como resúmenes catequéticos en pp. 204 ss. y como libretos litúrgicos en p. 1018), etc.; con alguna frecuencia los autores no toman posición clara que ayude al lector en el asunto que exponen o en la doctrina; L. BOUYER habla (p. 1.016) de «un» volumen de la «Henry Broadshaw Society» de Don LUIS BROU, sin darnos ni título de la obra ni ninguna otra referencia precisa. Todo ello apenas puede menoscabar el gran mérito sustancial de esta tercera edición de *Initiation Biblique*.

Con todo propósito he ido señalando en la amplia recensión y comentario que precede, cuanto se refiere al progreso y a la evolución en materia bíblica en esta moderna obra que sale reiteradamente al servicio de los «iniciandos» desde hace más de veinte años. El hincapié en el condicionamiento humano de la comunicación divina al tratar del necesariamente desproporcionado consorcio en la «inspiración bíblica», el mejor y más desarrollado estudio de los «géneros literarios», la notable aceptación de las buenas adquisiciones de la «Escuela de la historia de las formas» o «método histórico-formista», la aplicación a la interpretación de los principios que rigen la característica y original historiografía hebrea-bíblica, la misma discutible pero útil (referida a textos anteriores) distinción entre el sentido del protagonista y el del hagiógrafo, no menos que la incorporación de las modernas adquisiciones en exégesis (combinando acertamente lo tradicional y lo nuevo), en filología, arqueología, teología bíblica, pastoral y liturgia, son abundantes puntos de positivo interés que marcan netamente esa evolución y ese pro-

greso a que me vengo refiriendo en este comentario crítico bibliográfico.

En punto a modernidad y a última palabra (incluso habiendo tenido que rectificar algo en la segunda edición del primer tomo), va más allá la *Introduction à la Bible* (4), ya algunas veces citada en las páginas anteriores. Del segundo tomo (relativo al Nuevo Testamento) los lectores de ESTUDIOS BÍBLICOS conocen la muy competente y certera crítica del Dr. D. S. MUÑOZ IGLESIAS (volumen XVIII, 1959, pp. 303-305); subrayaré únicamente que la cabida que en dicho segundo tomo tiene la Escuela histórico-formista, especialmente por lo que hace a los Evangelios (pp. 297 ss., de X. LÉON-DUFOUR), es francamente extraordinaria y supera con mucho a cuanto hasta ahora se había usado en el campo católico, incluída la moderna Introducción al Nuevo Testamento de A. WICKENHAUSER (2.ª edición, Friburgo, 1956); un desentenderse del molde clásico se echa de ver desde el primer momento en esta Introducción. Para evitar malentendidos, corregida la primera edición del primer tomo (relativo a la Introducción general y a la especial al Antiguo Testamento), *dissertis verbis*, advierten los beneméritos profesores (que lo son de los principales estudios teológicos, Seminarios y Facultades católicas de Francia) que se trata de una resumida exposición de las corrientes contemporáneas en materia bíblica introductoria redactada en el espíritu de la doctrina católica. Se trata de lo que hoy llamaríamos una Introducción crítica, proponiéndose en ella cuestiones nuevas que (con terminología de Pío XII, «*Divino afflante Spíritu*», Enchiridion Biblicum 555) «necesitan de una nueva investigación y de un nuevo examen y que deben estimular poderosamente a un estudio a fondo a los exegetas modernos». No se ha querido, pues, hacer un «libro de texto» para Seminarios o Facultades teológicas, sino una obra complementaria para quienes deseen iniciarse al estudio científico crítico bíblico, una vez que posean sólidos fundamentos de teología y de cultura; la obra, dicen, se dirige primeramente a los profesores, pero tam-

(4) A. ROBERT y A. FEUILLET, *I Ancien Testament*, París 1957 (2.ª edición, 1959); *II Nouveau Testament*, París 1959: XXX y 880 págs., XXIV y 939, más un cuadernillo de mapas, respectivamente.

bién al clero y a los seglares cultos, exponiéndoles las investigaciones actuales y las soluciones presentadas en los diversos problemas bíblicos, para conocer a la luz de la enseñanza de la Iglesia las discusiones críticas modernas. Como quiera que todo ello se hace con una presentación más literaria que técnica o escolar, y sin ocultar la dosis grande de hipótesis e incertezas de no pocas soluciones razonables, queda a los profesores escoger el método más pedagógico y el poner en manos de sus alumnos el manual que juzguen mejor para iniciarlos en el sacro Libro. El propio prologuista, Mons. J. J. WEBER, obispo de Estrasburgo, ha acentuado en la nueva edición el carácter crítico de esta Introducción, que parece no debería servir para un primer contacto de estudiantes teólogos con la Sagrada Biblia, antes supone conocimientos básicos que los lectores deberán haber adquirido con anterioridad. Esta observación es muy importante: nos da a entender, de una parte, que se trata de un intento católico (creo que el más progresista desde los tiempos de M. Bacuez y A. Brassac) de evolución y modernidad en introducción a la Sagrada Biblia; y, de otra parte, que no harán bien quienes sin una preparación adecuada quieran introducirse en la comprensión, estudio y evaluación de la Sagrada Escritura, exclusivamente a base de la presente obra; porque precisamente por ser lo que hemos llamado la última palabra, lo más avanzado, dentro de la ortodoxia, en materia introductoria, habida cuenta de la ya notada buena cantidad de elemento hipotético sobre cuestiones pendientes de ulterior estudio, se impone prudencia antes de tomar en tales puntos una decisión que pudiera pecar de excesiva.

Dada la tónica inmediata ya señalada de diferencia con el molde clásico, quizá por esto, y por lo que luego diré (introducción irenista?), échase de ver un tanto, me atrevería a decir, la omisión (casi sistemática?) de posiciones clásicas tradicionales y de su argumentación respectiva y la ausencia de criterios patrísticos en general (subsanada con algunas citas en la 2.ª edición), así como el hecho, también general, en cuanto lo permite la ortodoxia, de adoptar puntos de vista de autores de vanguardia en explicaciones, conjeturas, teorías, hipótesis e incluso afirmaciones, desconcertantes hasta hace bien poco, y que todavía hoy exigirán quizá alguna previa preparación de ambiente, en algunos casos. Paréceme como si la pléyade conspicua de los doctos autores se hubiera tal vez propuesto la ópti-

ma finalidad (por supuesto con determinadas limitaciones y, a no dudarlo, con la atención debida en todo momento y en todo punto al magisterio eclesiástico), la óptima finalidad, digo, de, en la medida de lo posible y naturalmente según su propio criterio, exponer competentemente todo lo que nos une y omitir o difuminar todo lo que nos separa de los escrituristas acatólicos (introducción irenista?), lo cual explicaría suficientemente y loablemente también las observaciones precedentes. Indudablemente esto se presta al inmenso bien de provocar un mayor acercamiento e inteligencia con estos hermanos y de ayudar a deponer ciertos prejuicios y juicios todavía adversos hoy subsistentes; no obstante, es claro que se presta también, como contrapartida, a un desdibujamiento del sello y de ciertas características de la doctrina católica en su aspecto global, o en ciertos aspectos particulares. Las sugerencias del Cardenal A. Bea, del P. A. Miller y otros profesores de ambientes pontificios y romanos universitarios, incorporadas a la segunda edición, le han dado una impronta de mayor armonía con el criterio tradicional en algún punto de cierta importancia, bien de un modo positivo, bien refrenando un poco la aceptación, sin duda demasiado franca, de alguna hipótesis (tal la documentaria del Pentateuco; también el matizar e indicar más positivamente su autenticidad mosáica sustancial); a dar esa misma impronta contribuye igualmente la mayor explicitación del «sentido católico» en la interpretación (p. 212) y algunas citas de Santos Padres o de documentos pontificios.

Que tales observaciones no resten nada al ingente mérito y a la gran utilidad que representa en nuestro tiempo moderno, veloz, audaz, este rico arsenal de datos, densos estudios sucintos introductorios, desglosamiento de temas mayores teológicos-bíblicos en el N. T., encuadramientos diversos a base de ciencias subsidiarias, etc.; elaborado todo por especialistas de positiva solvencia y reconocida competencia; sus propias advertencias en el prólogo (p. V) y el epílogo (p. 836) ayudarán más que mi propia reseña a sacar pingüe fruto de esta introducción hecha más para informarse que para formarse y redactada, según advierten sus propios autores, más en plan de ilustración de estudiosos que de manual de estudio propiamente dicho. El plan adoptado de seguir el canon hebreo, tras de ofrecer menores diferencias a los escrituristas acatólicos (judíos, protestantes y algunos cismáticos), ayuda a la mejor valoración del Antiguo

Testamento, siguiendo mejor su desarrollo y formación histórica en general, y a la situación y comprensión más adecuada de cada producción bíblica en sus circunstancias de diverso género, especialmente en lo que se refiere a su matiz histórico progresivo y a sus formas literarias. Las distintas secciones en que se divide la obra van precedidas de selecta cuanto moderna bibliografía francesa, inglesa (americana), alemana e italiana; alguna también española.

Tres secciones diáfanas, resumidas y con no pocos datos u observaciones de especial interés y modernidad, se dedican a la *Introducción general*. La primera, a cargo de A. BARUCQ y H. CAZELLES, sobre la inspiración, el canon y la inerrancia. En la segunda, CAZELLES y P. GRELOT tratan del texto, de la crítica textual, de la crítica literaria, con especial y muy útil referencia a formas y géneros literarios, y, finalmente, de la crítica histórica. P. GRELOT recorre en la tercera sección la interpretación católica de la Sagrada Biblia desde la exégesis y el midrás judíos, hasta los más modernos problemas, pasando por la patrística. Con el artículo de E. CAVAIGNAC comienza la *Introducción especial* al Antiguo Testamento, describiendo el marco histórico bíblico; sigue la colaboración de CAZELLES sobre el Pentateuco, quizá algo prolija para este género de obra, pero repleta de atinadas observaciones; interesante es el compendio del contenido y de la teología en su modalidad cuatripartita yahvista, elohista, deuteronomista y sacerdotal. J. DELORME se ocupa de los primeros libros proféticos, o profetas anteriores de la división judía, mientras A. GELIN, tras aquilatada y enjundiosa presentación del profetismo, nos introduce a los profetas posteriores escalonándolos en los períodos pre-exílico, exílico y post-exílico. De los «Khetubim» o Hagiógrafos judíos, los Salmos son estudiados por P. AUVRAY, quien señala sus principales géneros literarios, y los restantes por H. LUSSEAU. A. LEFÈVRE trata de los deuterocanónicos, y P. GRELOT nos ofrece en cincuenta muy estimables páginas un excelente resumen sobre la formación del A.T., que sirve de magnfica conclusión a este primer tomo. A la continua se advierte el interés de los autores por las cuestiones y los aspectos literarios, sin descuidar la apreciación del valor histórico, la sucinta exposición del contenido doctrinal o la indicación del alcance religioso de los diferentes escritos bíblicos; igualmente se echa de ver el noble afán por no ocultar problema alguno, si bien alguna vez queda sin formular la propia opinión del autor. Un estudio sobre los apócrifos del A. T. y una exposición

de temas centrales antiguo-testamentarios sería de desear, análogamente a como se ha hecho en el tomo segundo respecto del N. T. También nos parecería preferible que los autores hubieran redactado su obra con el método de un buen manual de estudio, lo cual opinamos hubiera sido más indicado para una introducción *crítica* bíblica.

Felicitamos muy cordialmente a este grupo de eximios profesores de habla francesa, de quienes creemos que han conseguido plenamente el propósito que les guiaba de avanzar sobre cuanto hasta el presente se ha elaborado en obras introductorias; es manifiesta la importancia de su colaboración al progreso y evolución que comentamos; nadie que en nuestros días quiera en esta materia estar «à la page», podrá ignorar esta rica síntesis introductoria bíblica (5).

ANTONIO GIL ULECIA

(5) El propósito de los autores E. E. FLACK, B. M. METZGER y otros, en *The Text, Canon and Principal Versions of the Bible*, Michigan 1956 (63 páginas, de las que casi una tercera parte van en blanco) ha sido suministrar una vista de conjunto del trabajo hecho en los últimos cincuenta años en crítica textual, versiones bíblicas y canon de la Sagrada Escritura; por ello, su contenido se podría considerar también como útil para estudiar el progreso y evolución en introducción bíblica; no obstante, y aunque algunos de los trece artículos, extraídos de la *Twentieth Century Encyclopedia of Religious Knowledge* y reunidos en dicha publicación, ponen a los lectores con brevedad al corriente de los avances en la materia referida, no obstante, repito, dado que sus autores han preferido hacer un sucinto y breve sumario, apenas pueden ser tenidos en cuenta en nuestro presente comentario bibliográfico, fuera de que, por ejemplo, el apartado sobre versiones arameas o Targum (pág. 36) resulta incompleto respecto a los varios Targum y desconoce (si bien redactado por el hispanófilo Prof. B. M. Metzger) las importantes aportaciones de A. Díez Macho (hablo, naturalmente, de las anteriores a 1956). Por éstos y algunos otros detalles análogos, y aunque se trata de una especie de «vademecum» de gran utilidad, realizado por competentes autores, siento no poder adherirme al parecer de algún recensente (ESTUDIOS BÍBLICOS, XIX 1960, pp. 252-3) que juzga este librito extracto de la *Twentieth Century Encyclopedia of Religious Knowledge* precisamente como «admirablemente sintentizado» y «muy completo».

BIBLIOGRAFIA

RESEÑA DE LIBROS

RICARDO RÁBANOS, C. M.: *Propedéutica Bíblica. Introducción General a la Sagrada Escritura*. Madrid, Editorial La Milagrosa, 1960. 180 × 242, 513 páginas y once mapas.

Un profesor de Introducción a la Sagrada Escritura, con veinte años de práctica docente, nos ofrece, en bien presentada edición, el fruto de sus prelecciones orales y escritas; a los tratados habituales de Inspiración, Canon, Texto y Hermenéutica ha añadido, al estilo de «Initiation biblique» (de ROBERT-TRICOT) y de otros, casi doscientas páginas dedicadas a las ciencias subsidiarias de filología, geografía, botánica, zoología, historia, arqueología bíblicas, etc. Su obra entra de lleno en los moldes clásicos de introducción bíblica católica; el Rdo. P. Ricardo Rábanos, C. M., nos dice en su prólogo que ha pretendido ser eminentemente pedagógico en el contenido y en la exposición, y que ha querido en ésta unir la claridad y la precisión a la brevedad; realmente tales son en general las notas dominantes en esta introducción. El autor da asimismo buena prueba de modernidad e incluso adopta algunos modos personales de presentación; parece un entusiasta de la escolástica y de la lógica, así como de las divisiones y subdivisiones en la materia de la cual da un elenco copiosísimo en el amplio índice de diez y siete páginas con que termina el libro. La impresión tipográfica es clara, distinta y agradable, gracias en parte a sangrados y diversos cuerpos y tipos de letra; algunas láminas prácticas y once mapas completan el total. La bibliografía es moderna y abundante; las notas, densas y numerosas, muestran la amplia preparación y erudición del A.; éste se detiene, conforme a las normas de la Santa Sede (para profesores de Sagrada Escritura), en las cuestiones fundamentales de la inspiración y de la inerrancia bíblicas, desmenuza gustoso los ángulos escolásticos de las cuestiones e incorpora doctrina y puntos de vista de actualidad, especialmente al tratar de la bien lograda explicación de la verdad histórica bíblica; práctica es la observación sobre la noción o idea de verdad entre orientales (p. 78) y bien destacada la importancia de los apócrifos.

Algo menos nos convencen, entre otras cosas de escasa importancia, la incorporación del tratado del Canon al de Inspiración o la relegación a un apéndice del sentido simbólico (que lógicamente debemos considerar como una sub-

división del sentido «real») (1); menos convincente aún resulta el grado de afirmación (con que parece suponer el A.), que el canon palestinense fuese igual al helenístico, o que los hallazgos de Qumrán (donde hay apócrifos y libros sagrados de la Secta junto a los escritos bíblicos, como es de dominio común) sirvan para probar la canonicidad del Eclesiástico, o que sean tan admisibles las afinidades entre Qumrán y el Nuevo Testamento.

Nos agradaría que el A. tomase claramente posición ante cuestiones discutibles y discutidas (inspiración verbal o sentido plenior por ejemplo) o quizá menos seguras (sentido del hagiógrafo diferente del sentido del protagonista); que evitase o tradujese gran cantidad de términos citados en latín, generalmente escolásticos; que nos dijese más de la Escuela histórico-formista y de sus posibles aplicaciones prudentes al análisis literario bíblico, que diese mayor amplitud a la exposición de los géneros literarios; que algunas doctrinas, criterios o aplicaciones, no estuviesen algo así como diluidos o en parte repetidos en varios sitios; que nos diese una insustituíble lista de siglas (no la he podido encontrar, fuera de la de las revistas); que nos diese igualmente un índice onomástico de autores citados y otro analítico alfabético de materias, al cual no puede sustituir el detallado índice del libro, tanto menos cuanto que a veces una misma materia o cuestión aparece en diversos lugares de la obra (cosa a veces imprescindible).

Séanos permitido sugerir al docto y benemérito autor que concrete algo más cuando habla de incorrecciones de vocabulario y de síntaxis en la Sagrada Biblia (p. 17); que explique al lector los métodos de tesis, crítico e histórico (p. 20) o la doctrina de las fuentes (p. 96); que para la lista de papiros (habla de 52 en la p. 176 y luego cita el papiro 67 en la p. 180) del N. T. puede aprovechar la lista de S. BARTINA, «*Catálogo de los papiros neotestamentarios*» (publicada en «Cultura Bíblica», 1958, 214-222); que no rechace tan de plano la prueba apologética de la inspiración (p. 33) (2); que mejore la calidad de los mapas (aunque encarezca un poquito la edición), en los que además nos extraña que en tiempos, según parece (Cesárea), del N. T. pase por Silo la carretera de Siquén a Jerusalén (mapa 4) o que no se pueda encontrar a Caná (ni en el mapa 2 ni en el mapa 10).

No parece sostenible que Moisés sea tenido como autor del Pentateuco, como «patrono» o de modo análogo a como Salomón lo es de los libros sapienciales (p. 62), aunque bien se echa de ver que lo que quiere decir el P. Rábanos es sin duda que a la sombra de Moisés y de la sustancia mosaica del Pentateuco se cobijó cuanto a dicha sustancia se fue agregando progresivamente en el decurso del tiempo en los cinco libros de la Ley; igualmente no parece admisible, al menos con la generalidad con que parece estar dicho, que los evangelistas nos transmitan los discursos de Jesús con lenguaje distinto del que usó el Divino Maestro (p. 99). Alguna nota hace poca autoridad (como MARSTON en la nota 15

(1) Cfr. ANTONIO GIL ULECIA: *Introducción general a la Sagrada Biblia*, Zaragoza 1950, pág. 252, nota 3.

(2) Cfr. MICHAEL SCHMAUS: *Teología dogmática*, I. *La Trinidad de Dios*, Madrid 1960, p. 103.

de la p. 151); alguna otra quizá haría falta completarla en materia de cierto interés, como la nota 29 de la p. 152, en la que el A. no parece tener en cuenta la segunda edición refundida de M. Black (de 1954), ni tampoco parece advertir que Black, ya en su primera edición (1936), no defiende propiamente que la lengua original del cuarto evangelio sea el arameo (3), sino que el evangelista *que escribió su evangelio en griego*, usó una fuente o documento arameo (o varios); el P. Rábanos dice en esa misma nota que H. Pernot impugna esta tesis, pero no señala dónde; tampoco dice nada de J. Bonsirven, quien en 1949 («Bíblica», 405-431) volvió sobre el tema «*Les aramaïsmes de Saint Jean l'évangeliste*». Por inadvertencia sin duda, falta la nota 49 en la p. 200; en la p. 94, hay una errata de importancia, línea nueve: se debe suprimir la conjunción «y», debiendo decir: «la creación de la primera mujer del primer hombre» («ex primo homine»).

Los frecuentes ejemplos que usa el autor hacen más práctico este manual y ayudan a su mejor inteligencia. De geografía bíblica nos ofrece un buen resumen, quizá con esa misma pauta se podía haber tratado la historia (en vez de solamente los cuadros sinópticos) y la misma arqueología, donde la lista de excavaciones ganaría seguramente, dándonos una breve nota del asunto y de los hallazgos primordiales, omitiendo quizá, en cambio, la bibliografía, poco accesible, en general, para el público español, aunque para profesores siempre pueda ser útil tenerla a mano.

Que mis pequeñas observaciones no resten nada ni desvirtúen en nada el gran mérito de esta obra, fruto de una docencia de veinte años, por cuyo éxito debemos felicitar al autor efusivamente.

Gil Ulecia

Judant, D.: *Les deux Israël. Essai sur le mystère du salut d'Israël selon l'économie des deux Testaments*. París, Ed. du Cerf, 1960. 200 × 130 mm., 250 pp.

El libro que presentamos está en la línea del movimiento ecuménico hoy en boga. El escándalo de un cristianismo dividido llega también a los judíos que nos precedieron en la elección del pueblo de Dios. En estos momentos en que se busca la unión, no deben ser sólo los hermanos separados que creen en Cristo los que deben preocuparnos, sino también los judíos de quienes procede Cristo.

Si las dificultades son grandes para unir a los que creen en Cristo, éstas se acentúan al tratarse de Israel. Dificultades de orden histórico-sociológico y de orden teológico. El autor, consciente de estas dificultades e incluso de los peligros que un trabajo de esta clase supone, intenta un diálogo, un acercamiento que no hiera a los judíos ni haga concesiones que menoscaben las doctrina cristiana.

El plan de la obra es sencillo. Empieza preguntándose si es posible hablar de un misterio de Israel (cap. 1) y responde afirmativamente dada la gratuidad de la elección (cap. 2) y conservación del pueblo de Israel, vinculada a una misión que es perenne en el plan de Dios. El Israel histórico no supo reconocer a Cristo

(3) Cfr. M. Black: *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford, 1946), pág. 209 y H. H. Rowley, en *Bibliotheca Orientalis*, 1947, 35 (recensión de la obra de Black.

a pesar de que venía no a abolir la Ley, sino a completarla. Se cegó al encerrarse en el Israel según la carne (cap. 3 y 4). Pero así como la elección de Dios no podía quedar sin efecto, Israel debía cumplir la finalidad de esta elección. El Israel según la carne fué infiel, pero el Israel según el espíritu, representado en el *Fiat* de María, recibió y correspondió al plan de Dios (cap. 5). Los dos Israel, según la carne y según el espíritu, no son más que dos fases de la elección que Dios hizo de su pueblo. Por esta causa el Israel carnal ha perdido sus privilegios (cap. 7) y la Iglesia ha heredado las promesas (cap. 6). Cristo ha transformado la Alianza (cap. 8) En la primera fase de Moisés a Jesús, sólo la incorporación al pueblo de Dios podía salvar, porque sólo este pueblo profesaba la verdadera fe en Dios En la segunda, la base de la salvación está en la fe en Cristo. La nueva Alianza ha espiritualizado los signos: circuncisión, sábado, Pascua, etc. Ahí radica la diferencia entre el Israel según la carne y el Israel según el espíritu.

La obra termina con unos capítulos de sumo interés: El misterio de la salvación de Israel (cap. 9) y las modalidades del retorno de Israel (cap. 10). Por San Pablo sabemos que Israel ha de volver a Dios. Esto no puede entenderse del Israel según el espíritu solamente La elección de Dios fué total. El capítulo sobre las modalidades del retorno de Israel es sumamente delicado. No se puede pensar en un Israel temporal que podría iniciarse en la constitución del nuevo estado de Israel, ni en una supremacía de la Iglesia de los judíos. Hay que unirse, fundirse en la única Iglesia de Cristo que en su universalidad abarca el plan total de la elección del pueblo de Dios (cap. 11).

El libro está escrito con bastante equilibrio, pero creemos que está lejos el día en que los descendientes carnales de nuestros padres en la fe estén preparados para comprender las exigencias del mensaje de Cristo. Con todo, esta circunstancia no nos dispensa de trabajar y confrontar para que del diálogo salga la luz. El libro de Judant es sumamente interesante para los católicos. La continuidad de los dos testamentos es clara y nos recuerda con insistencia la dependencia que del AT tenemos cuantos vivimos en la nueva Ley. Es una verdad que la tenemos con frecuencia olvidada Hemos dividido la Biblia y la revelación. Nos hemos puesto del lado del NT, dejando el Antiguo para los judíos, como si no tuviéramos nada que ver con él. Esta posición es evidentemente falsa y el libro de Judant demuestra que una mayor comprensión del AT puede servir para acercar a judíos y cristianos.

PEDRO FRANQUESA

CLAUS SCHEDL: *Geschichte des Alten Testaments*, III. Band. Das goldene Zeitalter Davids. Der Richter Samuel-Das Königtum Sauls. Das Grossreich Davids-Salomon. Innsbruck. 1959. 140 × 205 mm.—XXVIII + 497 pág.

La historia de Israel es la historia de un pueblo bajo la égida particular de Dios. Su misión excepcional, como «sacerdocio real y nación santa» en los planes divinos, exige que no se la estudie a la luz de la mera filosofía de la historia, sino bajo el enfoque esencial teológico que preside su desarrollo como colectividad na-

cional en función de unos ulteriores destinos en orden a la salvación de la humanidad. Con todo, este enfoque teológico no debe prescindir de las «causas segundas» que han contribuído a la plasmación de Israel como nación en la historia. Esto exige conocer las interferencias de culturas extranjeras en su desarrollo nacional, y la presión de las circunstancias ambientales generales del Antiguo Oriente para dar razón de las crisis de su historia. Dentro de Israel ha habido siempre un grupo selecto de almas yahvistas que han trabajado por mantener a su pueblo en consecuencia con las exigencias de su fe religiosa. Los Libros Sagrados son el eco de esta minoría que trata de salvar los destinos histórico-religiosos del pueblo hebreo.

Este tercer volumen de la «Historia del Antiguo Testamento» trata, en efecto, de conjugar los elementos profanos y religiosos que han presidido la marcha histórica de Israel, en la época de su mayor esplendor: los tiempos de David y de Salomón. En los Libros Sagrados se nos narra con sinceridad ejemplar las luces y sombras de esta edad dorada de Israel. Por la documentación extrabíblica conocemos las causas de muchas deficiencias religiosas del pueblo hebreo. La Religión estaba muchas veces supeditada a las exigencias políticas dictadas desde afuera por los grandes imperios. El autor de estas páginas procura destacar todas estas influencias alógenas juntamente con las corrientes ortodoxas de la nación israelita en los momentos críticos de su historia. La exposición es transparente y sumamente ponderada en sus juicios, y en ella se refleja un gran conocimiento de la historia del Antiguo Oriente y de su literatura. Todo ha sido puesto a contribución —historia, arqueología, etnografía, literatura— del esclarecimiento de la historia del pueblo elegido. La narración histórica se termina con un apéndice sobre la poesía davídica (Salmos) y la literatura sapiencial atribuída a Salomón. Sus apreciaciones sobre la autenticidad de la misma coinciden con la de los manuales católicos actuales.

García Cordero

Divo Barsotti: *Spiritualité de l'Exode*. Brugges, Desclée de Brouwer, 1960.— 140 × 190 mm., 296 páginas.

La Biblia es fuente inagotable de meditación y espiritualidad. Para el que tenga un sentido teológico de la historia sagrada, todas las páginas bíblicas tienen una proyección y continuidad dentro de los designios salvíficos de Dios en la historia. La historia de Israel —en la perspectiva de los hagiógrafos— es la historia de la «salvación», la historia de la intervención providencial de Dios sobre un pueblo que tiene como misión esencial preparar el advenimiento de la etapa mesiánica. A la luz del Nuevo Testamento las páginas del Antiguo adquieren nuevos fulgores insospechados, pues podemos sorprender el hilo conductor teológico que late en toda la trama bíblica.

Estas páginas —sin pretensiones de exégesis científica— tratan de desentrañar el sentido teológico de los hechos del Exodo, libro que para el autor «es el central de la Sagrada Escritura». Esta afirmación, que indudablemente es exagerada e

inexacta, se explica dentro de la perspectiva teológica: la liberación de Israel es el primer cumplimiento de las promesas hechas a Abraham, y el símbolo de la liberación espiritual que se realizará con la Encarnación del Verbo en la panorámica del N. T. Es la segunda Alianza que sustituye a la primera del Sinaí: «El N. T. es el cumplimiento de todo lo que en el Exodo no era más que prefiguración y profecía». Con esta clave el autor procura desentrañar la proyección espiritual de los distintos hechos narrados en el Exodo, estableciendo un paralelo entre Moisés y Cristo. El lector podrá encontrar, pues, en estas páginas, sabrosas reflexiones y panorámicas teológicas en las que se procura enlazar la armonía de los dos Testamentos.

García Cordero

Pierre E. Bonnard *Le Psautier selon Jérémie* (Lectio divina, 26). París, 1960. 230 × 145 mm., 282 pp.

El mismo título del libro indica cuál es la tesis del autor. No se trata de afirmar que Jeremías es el autor de los 33 Salmos, que en este libro se analizan. B. matiza mucho las conclusiones, a que llega acerca de cada uno de ellos, y si algunas veces dice que el salmista habla como Jeremías, otras veces se contenta con afirmar que toma de él algunos pensamientos y aún expresiones, o bien que algunas coincidencias en el léxico revelan un ambiente jeremíaco, o en fin, que determinados modos de hablar han sido creados por Jeremías y de él han pasado a otros escritos de los que depende el salmista. Una lectura detenida del libro nos ha llevado en muchos casos a una coincidencia con los puntos de vista de B., aunque creemos que en el Ps. 40 todavía podían urgirse más las semejanzas a base de los vv. 7s.

Pero no se puede negar que el procedimiento es delicado y expuesto, cuando no se posee una cronología cierta —léase sólida—, de los Salmos. B. sigue con mucha frecuencia las opiniones de Podechard, que tiende por sistema a rebajar la antigüedad de los mismos, y ello le permite descubrir huellas de Jeremías en bastantes Salmos, que en nuestra opinión son anteriores al profeta (Pss. 6; 7; 16; 17; 26; 36; 51; 76; 78,40-72; 81; 83: 99) (1), y por lo tanto no pueden depender de él si no es en alguna frase añadida en una relección posterior, como ha podido suceder en Ps. 36, 6s y en Ps 51, 16-19. Es verdad que la personalidad de Jeremías es muy acusada y dejó una huella profunda en su generación y en la que inmediatamente le sucedió, pero aún los hombres de tanta personalidad se han formado en la lectura de los que escribieron antes que ellos, y de su lectura han tomado algunas expresiones, haciéndolas especialmente suyas y repitiéndolas con frecuencia. Esto debió de suceder a Jeremías, que como sacerdote tuvo que leer muchas veces los Salmos que se cantaban en el culto público y otros que alimentaban la piedad individual.

(1) Por lo que se refiere al Ps. 6, vemos confirmada nuestra opinión en J. Coppens: *Les Psaumes 6 et 41 dépendent-ils du Livre de Jérémie?* en *Hebrew Union College Annual*, v. XXXII, Cincinati, 1961 (dedicated to Julian Morgenstern on the occasion of his eightieth Birthday) 217-226.

No quisiéramos que estas observaciones rebajasen a los ojos del lector el valor del libro que analizamos. Por el contrario, creemos que es un paso muy positivo en un estudio tan interesante como es el de relacionar las composiciones del Salterio con la vida que palpitaba en torno suyo cuando nacieron o se desarrollaron. Y es innegable que Jeremías es un exponente de la vida religiosa de Israel, que ofrece facetas de un valor y de una influencia extraordinarios.

J. Enciso

Edmund Sutcliffe, S. J.: *The Monks of Qumran as Depicted in the Dead Sea Scrolls*. With Translations in english. London. Burn & Oates, Publishers to the Holy See, 1960. 145 × 220 mm. XVI-272 páginas.

Las 238 páginas de texto de la presente monografía corresponden a dos partes casi iguales en extensión: la primera está consagrada a la historia de los hallazgos de Qumran, instalaciones y vida de la Comunidad; y la segunda está integrada por la traducción de los textos referentes a los hombres de Qumran.

Después de una breve introducción (pp. IX-XIV), en la que justifica su obra y adelanta sus características generales, el autor resume en el cap. I (*Los descubrimientos y la biblioteca*, pp. 1-15) el proceso de los descubrimientos y describe un poco más detenidamente la biblioteca y sus obras principales. En el cap. II (*La situación del monasterio*, pp. 16-22) describe la geografía de la región de Qumran. Se sirve ampliamente de la descripción hecha por E. W. G. Masterman para la *Palestine Exploration Fund* a comienzos de siglo. El cap. III (*Los edificios del monasterio*, pp. 23-32) está dedicado a la cronología de las ruínas del monasterio y describe en la segunda parte las distintas dependencias. En la página 27 reproduce el plano de las ruínas de Qumran, tomado de RB 63 (1956) 576. Distingue las tres clásicas ocupaciones: *a*) Restos de la ocupación israelita del s. VIII-VII; *b*) Ocupación esenia, y *c*) Ocupación romana. Siguiendo al P. De Vaux distingue tres períodos en la ocupación esenia: Ia, Ib y II. «El comienzo de la Ia, que significa el comienzo del establecimiento de la Comunidad en Qumran, puede ser fechado hacia mediados del s. II a. J. C o poco después. Esta ocupación, interrumpida durante algunos años, continuó en el período Ib, que puede colocarse bajo el reinado de Simón o su hijo Hircano. El final de este período coincide aproximadamente con el final de la dinastía asmonea o poco después, en el reinado de Herodes el Grande (40-31 a J. C.). El período II empezó unos treinta años más tarde y terminó con la primera guerra judía (68-69 de J. C.) (p. 25). En el cap. IV (*Vida económica de la Comunidad*, pp. 33-36) estudia los medios de subsistencia: agricultura, ganadería etcétera. Cap. V (*Edad de la Comunidad*, pp. 37-57): Tanto los datos de la arqueología como los del carbono 14, los de la paleografía como los de la historia del Texto bíblico, nos orientan siempre en la misma dirección: de la mitad del s. II a. J. C. al siglo I de J. C. El análisis interno de los documentos, sobre todo la identificación del «sacerdote impío» con Jonatán (años 160-142) y de los Kittim con los Romanos, nos coloca en el mismo marco cronológico. Cap. VI

(*El Maestro de Justicia*, pp. 58-68). En el capítulo anterior llegaba Sutcliffe a la conclusión de que el Maestro de Justicia era contemporáneo del «sacerdote impío», Jonatán. Es decir, había ejercido su ministerio hacia mediados del s. II a. J. C. En el presente capítulo estudia su carácter y actuación. Guía providencial, suscitado por Dios, no fue tenido por profeta ni por mesías ni menos por un ser divinizado (Dupont-Sommer). A él se debe la organización de la Comunidad y probablemente su establecimiento en Qumran. Algunos autores (Dupont-Sommer y Allegro), con exceso de imaginación han visto terminar al Maestro de Justicia arrestado, juzgado y condenado de la misma manera que Jesús de Nazaret. De hecho, sin embargo, los textos guardan silencio sobre el final del Maestro de Justicia. El cap. VII (*Doctrina: capítulos principales*, pp. 69-90) quiere resumir la teología de la Comunidad. Centra su atención el autor en los siguientes puntos: a) *La Ley de Moisés*: fieles a su condición de judíos, la religión de los hombres de Qumran tenía como base la observancia de la Ley. b) *Los atributos de Dios y el libre albedrío del hombre*: la teología de Qumran acentúa la creación de todas las cosas por Dios, incluso la creación del principio del mal. No hay lugar a dualismos absolutos. Acentúa el poder y dominio universal de Dios, pero dejando a salvo la libertad del hombre. c) *Doctrina de los ángeles*: en Qumran está extraordinariamente desarrollada la angeología. Es clásica la doctrina de los dos espíritus, el ángel del bien y el ángel del mal. d) *El hombre: sus obligaciones e ideales*: la antropología de Qumran es consciente de la grandeza del hombre, pero también de su pecado original y su congénita debilidad, la cual no le priva sin embargo de la libertad. Las virtudes ideales son las mismas del Antiguo Testamento: amar a Dios con todas las fuerzas y al prójimo. El odio que profesan los hombres de Qumran a los hijos de las tinieblas, y que suele interpretarse generalmente como odio de grupo, es interpretado favorablemente por Sutcliffe, como si se tratara de odio al mal, no al autor del mismo. La Comunidad de Qumran admite la posibilidad de penitencia para los pecadores e incluso da a su vida en el desierto el sentido de expiación por el país. Alejados del templo de Jerusalén, los hombres de Qumran no ofrecían sacrificios, pero no negaban su validez y licitud, como han querido algunos. e) *Escatología*: el pensamiento escatológico es fundamental en la vida de Qumran. Los hombres de Qumran vivían en acuciante expectación. Esperaban dos Mesías, uno de la familia sacerdotal y otro de la familia de David. Faltan alusiones claras a la resurrección y a la retribución final. Cap. VIII (*Vida y costumbres*, pp. 91-113). La vida de Qumran presentaba tres características principales: práctica de la pobreza, celibato y obediencia Estudia además el autor el sistema de gobierno, admisión de nuevos miembros y noviciado, sistema judicial, pureza levítica y purificaciones, vida cultural y relaciones con el templo, comidas, calendario. Finalmente, el capítulo IX (*Qumran y el Cristianismo*, pp. 114-124) estudia las posibles relaciones y dependencias del Cristianismo respecto de Qumran. Son muchas más y más profundas las diferencias. Y las coincidencias no arguyen necesariamente dependencia mutua, sino que pueden deberse a inspiración en una fuente común, a saber, el Antiguo Testamento. En este sentido deben interpretarse casi siempre las dependencias existentes, ya que el espíritu en Qumran y en el Cristianismo es distinto. Sutcliffe estudia con más detención dos posibles puntos de afinidad que

han estado y siguen estando de actualidad: la fecha de la Cena Pascual y la figura de S. Juan Bautista. El martes santo, como fecha posible de la última cena de Jesús, no carece de probabilidades, pero por el momento se encuentra con dificultades difícilmente superables. En cuanto al Bautista, es cierto que presenta algunos paralelismos con el movimiento de Qumran, pero las diferencias son mayores. Sigue un apéndice (pp. 125-127) dedicado a la literatura de Filón y Josefo sobre los Esenios. A pesar de ciertas diferencias existentes entre los hombres de Qumran, vistos a través de sus propias fuentes, y los Esenios según los presentan Filón y Josefo, Sutcliffe sostiene la identificación entre ambos grupos. Las diferencias se deben a la falta de objetividad por parte de Filón y Josefo. Este último nos presenta además el Esenismo de los últimos tiempos.

La segunda parte (pp. 131-238) está constituída por la traducción de los principales documentos referentes a la Comunidad de Qumran. El autor ha querido seguir en la traducción de documentos un orden lógico. Empieza con la primera parte de los *Documentos de Damasco*, la Exhortación o Admonición, que nos muestra la Comunidad compuesta de dos categorías principales, casados y célibes. Nos informa, además, ampliamente sobre la historia de la Comunidad. Sigue la parte segunda de los referidos Documentos, que contienen reglas y ordenaciones para los miembros casados que viven en «campos» o establecimientos con sus familias y propiedades. Vienen luego las «Dos Columnas» de la Regla de la Congregación (1QSa), dirigidas probablemente a la formación del grupo de casados. Sigue la *Regla de la Comunidad* (1QS) por este orden: Las columnas 8 y 9, que dan la estructura original de la hermandad célibe de Qumran, cuyo nombre técnico es la Comunidad. La ceremonia de iniciación de los miembros y la renovación anual de sus obligaciones (col. 1,1-3,12). Reglas y código penal (col. 5 y 6). La instrucción de las dos vías y de los dos espíritus (col. 3,13-4,26). Cierra el himno final de alabanza (col. 10,1-11,22). A continuación vienen los *Comentarios* de Habacuc, Miqueas, Nahum y Salmo 37, que nos informan sobre la oposición entre la Comunidad de Qumran y el sacerdocio de Jerusalén, así como sobre las contrariedades y persecuciones sufridas por la Comunidad. Los *Himnos* que siguen, nos adentran en los sentimientos religiosos y creencias teológicas Sigue la *Bendición del Príncipe de la Congregación* (1QSb). Finalmente, la *Regla de la Guerra* (1QM), que se refiere probablemente a la guerra escatológica, en la que la victoria estará de parte de los Hijos de la Luz. Completa esta selección de fuentes con los pasajes de Filón, Flavio y Plinio, referentes a los Esenios.

Cierran el libro una sinopsis del marco cronológico de la Comunidad, una selección bibliográfica, las notas y los índices, uno general, otro bíblico y el tercero referente a los textos de Qumran.

Sobre el tema Qumran existe ya una formidable proliferación de libros y de artículos. No hay uno, sin embargo, que haya abordado los hombres de Qumran bajo el aspecto de Comunidad religiosa. Así se expresa en la introducción Sutcliffe, y es precisamente este hueco el que viene a llenar su obra (p. IX). Me parece que fallan tanto el antecedente como el consiguiente. Ni es verdad que ninguno de los libros y artículos sobre Qumran haya abordado sus hombres bajo el aspecto religioso, ni tampoco que éste sea el único que se trata en la presente monografía. La obra de Sutcliffe está más o menos en la misma línea de otras

monografías sobre el tema y sigue fundamentalmente el mismo esquema. Puede verse como ejemplo «Los Descubrimientos de Qumran» de A. G. Lamadrid, Madrid, 1956. Con esto no queremos aminorar el valor de la presente monografía Todo lo contrario, es una obra sólida y objetiva que estudia serenamente la Comunidad de Qumran y sus doctrinas sin el fervor y exaltación de los primeros momentos. Resume bien la teología de la Comunidad, aunque pudo haber insistido más en el pensamiento de la Alianza, en la mística del Desierto, en la doctrina de la gracia, cuya necesidad sentían vivamente los hombres de Qumran, en la soteriología. Señala perfectamente las diferencias sustanciales que separan la Comunidad de Qumran del Cristianismo, si bien se nota cierta preocupación por desvirtuar y limar en Qumran todas las manifestaciones que pudieran acercar su Comunidad al Cristianismo. Por ejemplo, el banquete sagrado de 2QS, 4-6; 1QSa; Josefo, BJ II, viii, 5 que Sutcliffe considera como una comida ordinaria. Merece destacarse la redacción clara y agradable de la presente obra. Menos claro y constante es el autor en el empleo de siglas para designar los textos de Qumran. Como buen inglés, se muestra en este terreno personal e indepediente.

G. LAMADRID

REVISTA DE REVISTAS

Augustinus, 1, 1961, 2.—A. HULSBOSC:, O. E. S. A., *Sagesse créatrice et éducatrice Job* 28. pp. 217-235.—A. ZUMKELLER, O E. S. A., *Wiedergefundene exegetische Werke Hermanns von Schildesche*, I, pp. 236-272.—D. GUTIÉRREZ. O. E. S. A., *Un comentario inédito de fray Luis de León in Epistolam ad Romanos*, pp. 273-309.—F. NÖTSCHER, *Qumranstudien aus Israel*, pp. 364-368.

Bible et vie chrétienne, n.° 40, 1961, jul.—agost.—Textes et commentaires: Jonas 3, 10-4, 11 et 1 Jean 3, 11-24.—H. DE POITIERS, *Paix et glaive*, pp. 13-15. L. RAMLOT, *Le jeûne qui plaît à Dieu* (Isaie 58, 1-14), pp. 16-32.—I.—FRANSEN, *Cahier de Bible: le Livre de Jonas*, pp. 33-39.—L. JACQUET. *Hymne au Dieu secourable* (Psaume 146), pp. 40-46.—Initiation Biblique et Liturgique: E. FLORIVAL, *De tout ton coeur*, pp. 47-64.—C. FERRIÉRE, *Tu diras à tes enfants: l'histoire de Jonas*, pp. 65-68.—A. ROSE, *Notes de pastorale: la fête de la Transfiguration du Seigneur*, pp. 68-70.—P. VERBRAKEN, *Pour une lecture chrétienne du Psautier*, pp. 71-76.—*Témoignage et Chronique*: L DE WOUTERS, *Amoureuse initiation, un témoignage de O. V. de L Milosz*, pp. 77-81.—P. BLANCHARD, *Le secret de la prière, selon Newman*, pp. 82-86.

Biblische Zeitschrift, 5, 1961, jul.—O. KUSS, *Exegese als theologische Aufgabe*, pp. 161-185.—N. LOHFINK, *Jona ging zur Stadt hinaus* (*Jon* 4,5), pp. 185-203.—L. KRINETZKI, *«Tal» und «Ebene» im Alten Testament*, pp. 204-220.—J. GEWIESS, *Die Marienfrage Lk* 1,34, pp. 221-254.—S. RIN,...*as an absolute Plural En-*

ding, pp. 255-258.—C. SCHEDL, *«hesd 'ēl» in Psalm* 52 (51), 3, pp. 259-260.—O. LORETZ, *Das hebräische Verbum GMR*, pp. 261-263.—F. MUSSNER, *«In den letzten Tagen»* (*Apg* 2,17a), pp. 263-265.—H. SCHÜRMANN, *Protolukanische Spracheigentümlichkeiten*, (A propósito del libro de Rehkopf, *Die lukanische Sonderquelle*), pp. 266-286.—R. SCHNACKENBURG, *Arbeitstagung der deutschen katholischen Neutestamentler in Beuron vom 1. bis 4. März* 1961, pp 316-318.

Bridge The, 1, 1955,.— R. MARITAIN, *Abraham and the ascent of conscience* (Meditación filosófica sobre la primera edad del hombre), pp. 23-52.—B. M AHERN, C. P., *The Exodus, Them and Now*, pp. 53-74.—A. OF DOWNSIDE, *Accordingto Matthew*, pp. 75-95.—B. HESSLER, O. F. M., *Kohelet: the veiled God*, pp. 191-203.—R. KUGELMAN, C. P. *Hebrew, israelite, jew, in the New Testament*. pp. 204-224.—H. DUESBERG, O. S. B., *The Trial of the Messiah*, pp. 225-242.—B. ULANOV, *Shylock: The quality of justicie*, pp. 266-279.

— — — — **2, 1956,**.—A. JONES, *The Word Is a Seed*, pp. 13-34.—CH. JOURNET, *The Mysterious Destinies of Israel*, pp. 35-90. J. M OESTERREICHER, *The Community of Qumran*, pp. 91-134.—B. ULANOV, *The Painter and the Prophets*. 66. 135-159.—Q. LAUER, S. J., *The Genius of Biblical Thought*, pp. 191-211.

— — — — **3, 1958,**.- B. HESSLET, O. F. M., *Social Thought in the Old Testament*, pp. 31-53.—F. L. MORIARTY, S. J., *The Prophets: Bearers of the Word*, pp. 54-83.—J. M. OESTERREICHER, *The Hasidic Movement*. pp. 122-186.—G. S. SLOYAN. *Buber and the Significance of Jesus*, pp 209-233.—B. ULANOV, *Job and His Comforters*, pp. 234-268.—M. M. BOURKE, *Yahweh, the Divine Name*, pp. 271-287.

— — — — **4, 1961,**.— K. SULLIVAN, R. S. C. J., *The God of Israel, God of Love*, pp. 23-43.—M. PRAGER, O. S. B., *Israel in the Parables*, pp. 44-48.—B. ULANOV, *The Song of Songs: The Rhetoric of Love*, pp. 89-118.—J. P. BRENNAN, *Love of God in the Talmud*, pp. 119-148.—S. LYONNET, S. J., *St. Paul: Liberty and Law*, pp. 229-251.—F. WASSER. *The Popes'Veneration of the Torah*, pp. 274-293.

Bijdragen, 22, 1961, 2.— W. BEUKEN, S. J., *Goddelijke lacht* (La risa divina. Una investigación comparativa de la antigua literatura y de la Biblia), pp. 117-132.

Bulletin de Littérature Ecclésiastique, 62, 1961, jul.-octb.— M. DELCOR, *Chronique d'Ancien Testament* (suite) pp. 187-200.

Catholic Biblical Quarterly (The), 23, 1961, jul.— J. A. FITZMYER, *Qumrân and the Interpolated Paragraph in* 2 *Cor* 6,14-7,1, pp. 271-280.—E. R MARTÍNEZ, *The Interpretation of'Oi Mathetai in Matthew* 18, pp. 281-292.—O. LORETZ (translated by Louis F. Hartman), *HBR in Jb* 16,4, pp. 293-294.—O. LORETZ (translated by Roland E. Murphy), *The Perfectum Copulativum in* 2

Sm 7,9-11, pp. 294-296.—E. Hill, *The Construction of Three Passages from St. Paul*, 296-301. J. J. O'Rourke, *Romans* 1,20 *and Natural Revelation*, pp. 301-306.—O. A. Blanchette, *Does the cheirographon of Col* 2,14 *Represent Christ Himself?* pp. 306-312.

Ephemerides Carmeliticae, 12, 1961, 2.—Suitbertus a S. Joanne a Cruce, O. C. D. *De Qumranensium virorum regimine*, pp. 401-418.

Estudios Eclesiásticos, 36, 1961, jul-septb.—E. Elorduy, *La Teología de la Alianza y la Escritura*, pp. 335-376.

Euntes Docete, 14, 1951, 2-3.—B. Mariani, O. F. M., *Corpo-anima-spirito in San Paolo*, pp. 364-318.

Gregorianum, 42, 1961, 3.—A. Orbe, *S. I., A propósito de Gen.* 1,3 (*fiat lux*) *en la exegesis de Taciano*, pp. 401-4443.—I. Alfaro, S. I *Fides in terminologia biblica*, pp. 463-505.—H. Lennerz, S. I., *Scriptura et traditio in decreto* 4. *sessionis Concilii Tridentini*, pp. 517-522.

Interpretation 15, 1961, jul.—W. Eichrodt. «*The Holy One in Your Midst*». *The Theology of Hosea*, pp. 259-273. H. W. Wolff, *Guilt and Salvation. A Study of the Prophecy of Hosea*, pp. 274-285.—D. Ritschl, *God's Conversion. An Exposition of Hosea* 11, pp. 286-303.—W. Vischer, *The Love Story of God. A Sermon*, pp. 304-309.—W. Zimmerli, *The Interpretación of the Old Testament. III. Promise and Fulfillment*, pp. 310-338.

Iris Theological Quarterly (The), 38, 1961, july.—Dh. Fahy, M. A., *Epistles to the Romans* 16:25-27, pp. 238-241.

Israel Exploration Journal, 11, 1961, 1-2.—*The expedition to the judean desert.* 1960. *Introduction*, pp. 3-5.—N. Avigad, *Expedition A.*, pp. 6-10.—Y. Aharoni, *Expedition B*, pp. 11-24.—P. Bar-Adon, *Expedition C.*, pp. 25-35. Y. Yadin, *Expedition D.*, pp. 36-52. B. Lifshitz, *The Greek Documents from Nahal Seelim and Nahal Mishmar*, pp. 53-62.—L. Y. Rahmani, *The Coins from Nahal Seelim and Nahal Hardof*, pp. 63-64.—H. Nathan, *The Skeletons of the Nahal Mishmar Caves*, pp. 65-69.—D. V. Zaitschek, *Remains of Cultivated Plants from the Caves of Nahal Mishmar*, pp. 70-72.

— — — — **11, 1961, 3.**—N. Avigad, *Excavations at Makmisk*, 1960; *Preliminary Report*,— pp. 97-100.—S. Bülow - R. A. Mitchell, *An Iron Age II Fortress on Tel Nagila*, pp. 101-110.—O. Negbi, *On Two Bronze Figurines with Plumed Helmets from the Louvre Collection*, pp. 111-117.—Y. H. Landau, *A Greek Inscription from Acre*, pp. 118-126.—A. Negev, *Nabatean Inscriptions from 'Avdat (Oboda)*, pp. 127-138.—I. Ben-mvi, *A Lamp with a Samaritan Inscription*, pp. 139-142.—H. Tadmor, *Que and Musri*, pp. 143-150.

Jewish Quarterly Review, 52, 1961, jul.—A. J. TOYNBEE, *Jewish Rights in Palestine*, pp. 1-11.— S. ZEITLIN, *Jewish Rights in eretz Israel* (Palestine), pp. 12-34.—A. SCHEIBER, *Further parallels to the figure of Samson the treeuprooter*, pp. 35-40.—M. H. SEGAL, *The religion of Israel before Sinai*, pp. 41-68.—I. EISENSTEIN BARZILAY, *Moses Mendelssohn* (1729-1786), pp. 69-93.

Journal of Biblical Literature, 80, 1961, jun.—S. SANDMEL, *The haggada within Scripture*, pp. 105-122.—M. H. SHEPHERD, JR., *Are both the synoptics and John correct about the date of Jesus death?*, pp. 123-132.—W. A. IRWIN, *Where shall Wisdom be found?*, pp. 133-142.—S. VERNON MCCASLAND, *Matthew twists the scriptures*, pp. 143-148.—S. JELLICOE, St. *Luke and the letter of Aristeas*, pp. 149-155.—M. HARAN, *Studies in the account of the levitical cities: II. Utopia and historical reality*, pp. 156-165.—W. BAIRD *Letters of recommendation: A study of II Cor*, 3, 1-3, pp. 166-172.

Journal of Semitic Studies, 6, 1961, 2.—J. A. BOYEL, *The Death of the Last'Abbsid Caliph: A Contemporary Muslim Account*, pp. 145-161.—J. WEINGREEN, *The Title Mêrēh Sédek*, pp. 162-174.—W. B. BISHAI, *Nature and Extent of Coptic Phonological Influence on Egyptian Arabic*, pp. 175-182.—H. B. ROSÉN, *On the Use of the Tenses in the Aramaic of Daniel*, pp. 183-203.—L. ROTH, *Hebraists and Non-Hebraists of the Seventeenth Century*, pp. 204-221.—G. RYCKMANS, *Harry St. John B. Philby*, pp. 222-225.—H. SOBELMAN, *Dhe Proto-Byblian Inscriptions: A Fresh Approach*, pp. 226-245.

Laval Théologique et Philosophique 17, 1961, 2.—W. B. NEENAN, «*Jesus the Prophet*», pp. 275-296.

Lumiére et Vie 10, 1961, jun.—agost.—A. M. DUBARLE, O. P. *La tentation dans le Jardin d'Eden Genése*, 3, 1-6, pp. 13-20.—CH. DUQUOC, O. P. *La tentation du Christ*, pp. 21-41.

Nouvelle Revue de science missionnaire, 17, 1961, 2 E. DIEMER, *Essai de Bibliographie des travaux bibliques des Péres Blancs en Afrique*, pp. 127-134.—J. METZLER, *OMI, Madagassische Bibelübersetzungen*, pp. 135-139.— A PLANGGER, *SMB, Die Hl. Schrift in Shona*, pp. 140-146.

Orientalia Christiana Periodica, 27, 1961, 2.— B. SCHULTZE, S. I., *Die ekklesiologische Bedeutung des Gleichnisses vom Senfkorn* (Matth. 13,31-32: Mk, 4,30-32; Lk. 13,18-19), pp. 362-386.—J. M. SAUGET, *Deux Homéliaires Syriaques de la Bibliothèque Vaticane*, pp. 387-423.

Recherches de Sciences Religieuses, 49, 1961, jul.-septb.—A. FEUILLET, *Le Cantique des Cantiques et l'Apocalypse*, pp. 321-353.—J. DUPONT, *Aequi-*

tas romana. Notes sur Actes 25,16; pp. 354-385.—D. SANCHIS, *Samaritanus ille L'Exégèse augustinienne de la parabole du Bon Samaritain*, pp. 406-425

Revista Bíblica, 23, 1961, ener.-marz. – F. MEZZACASA, SDB, *Esdras y Nehemías y el Año Sabático*, pp. 1-8.—L. F. RIVERA, SVD, *Anotaciones al Salmo 29*, pp. 9-14.—R. DELL'OCA, *Ensayo sobre el Evangelio de la Infancia*. pp. 15-26.—R. P. MORELLI, O. P., *El Dios de los pobres en la Biblia*, pp. 27-37

Revue Biblique, 68, 1961, jul.—S. LÉGASSE, O. F. M. CAP., *Scribes et disciples de Jésus* (à suivre), pp. 321-345.—J. P. AUDET, O. P., *Qumrân et la noticie de Pline sur les Esséniens*, pp. 346-387.—R. TOURNAY, O. P., *A propos des babylonismes d'Ezéchiel*, pp. 388-393.—B. COUROYER, O. P., *Amenopé*, I,9; *III*, 13: *Égypte ou Israël?*, pp. 394-400.—B. LIFSHITZ, *La vie de l'au-delà dans les conceptions juives. Inscriptions grecques de Beth-Shearim*, pp. 401-411.—P. ANTIN, O. S. B., *Saint Cyprien et Jonas*, pp. 412-414.

Revue de Qumran, 10, 1961, 2.—J. P. THORNDIKE, *The Apocalypse of Weeks and the Qumran Sect*, pp. 163-184.—J. GNILKA, *Die essenischen Tauchbäder und die Johannestaufe*, pp. 185-207.—J. CARMIGNAC, *Les rapports entre l'Ecclésiastique et Qumrán*, pp. 209-218.—H. G. SCHÖNFELD, *Zum Begriff «Therapeutai» bei Philo von Alexandrien*, pp. 219-240.—J. O.'DELL, *The religious Background of the Psalms of Salomon*, pp. 241-257.—M. MANSOORD, *The Thanksgiving Hymns and the Masoretic Text*, pp. 259-266.—P. BORGEN, *At the Age of Twenty in 1QS a.*, pp. 267-277.

Revue des Sciences Relígieuses, 35, 1961, jul.—C HAURET, *Un problème insoluble? La chronologie des psaumes*, pp. 225-256.

Revue de Théologie et de Philosophie 11, 1961, 3.— F. GRANDCHAMP, *La doctrine du sang du Christ dans les épitres de saint Paul*, pp. 262-271.

Revue Thomiste, 61, 1961, jul.-septb.—M. L. RAMLOT, *Chronique d'Ancien Testament*, pp. 430-451.

Scholastik, 36, 1961, 3.—J. HASPECKER, S. J.—N. LOHFINK, S. J., *Gn.* 3,15: «weil du ihm nach der Ferche schnappst», pp. 357-372.

Studia Montis Regii, 41, 961, 2.—PH. DELHAYE, *Les bases bibliques du traité de la conscience*. pp. 229-251

Theologische Quartalschrift, 141, 1961, 3.—W. KEUCK, *Dient des Geistes und des Fleisches. Zur Auslegungsgeschichte und Auslegung von Rm* 7,25 *b*. pp. 257-280.

Lrierer Theologische Zeitschrift, 70, 1961, jul.-agost. – V. Hann, *Schrift, Tradition und Primat bei Irenäus*, pp. 233-243.

Verbum Caro, 15, 1961, 59.—E. Timiadis, *L'eucharistie, lien de communion* (A propósito del Comentario a los Salmos hecho por H. Kraus), pp. 308-319.

— — — —, 15, 1961, 60.—P. A. Harlé, *Sacerdoce et ministère dans le Nouveau Testament*, pp. 357-371.—C. A. Keller, *Notes bibliques de prédication sur des textes du prophète Amos*, pp. 390-398.

Verdad y Vida, 75, 1961, jul.-septb.—T. Antolín, O. F. M., *La doble paternidad de Abraham respecto de los judíos y de los étnico-cristianos en el Nuevo Testamento* (Se refiere a la de Robert-Feuillet, tomo II), pp. 549-555.

Zeitschrift für Theologie und Kirche, 58, 1961, 2. – E. Kutsch, *Die Dynastie von Gottes Gnaden* (En torno a 2 Sam 7), pp. 137-153.— J. Schreiber, *Die Christologie des Markusevangeliums*, pp. 154-183.—S. Schulz, *Markus und das Alten Testament*, pp. 184-197.—E. Fuchs, *Das Neue Testament und das hermeneutische Problem*, pp. 198-226.

— — — — 58, 1961, Beiheft 2.—H. Braun, *Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments*, pp. 3-18.

LIBROS RECIBIDOS

*De su AUTOR.

MIGUEL BALAGUÉ, Sch. P., *Reivindicación de la Biblia del P. Scío.*—(Analecta Calasanctiana, número extraordinario), Madrid, 1961, 170 × 230 mm., 395 a 461 págs.

*De la BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS. Mateo Inurria, 15. Madrid.

MAXIMILIANO GARCÍA CORDERO, O. P., *Biblia comentada, III. Libros Proféticos.* Madrid (16), 1961, 135 × 200 mm., 1332 págs.

J. LEAL, S. DEL PÁRAMO, J. ALONSO, S. J., *La Sagrada Escritura, Texto y comentario, Nuevo Testamento, I. Evangelios.* Madrid, 1961, 120 × 200 mm., XIX + 1122 págs.

TEÓFILO AYUSO MARAZUELA, Mons., *Biblia Polyglotta* VIII 21. *Psalterium S. Hieronymi de Hebraica ueritate interpretatum.* Editio critica curante... Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1961, 230 × 245 mm., 298 págs.

*De EDITIONS DU CERF, 29 Boulevard Latour-Maubourg, Paris.

R. LECONTE, *Les épitres catholiques de Saint Jacques, Saint Jude et Saint Pierre* (La Sainte Bible).—Paris, 1961, 140 × 190 mm., 149 págs.

H. CAZELLES, P. S. S., *Les Livres des Chroniques* (La Sainte Bible).—Paris, 1961, 140 × 190 mm., 245 págs.

F. M. ABEL, O. P., *Les Livres des Maccabées (La Sainte Bible).* París, 1961. 140 × 190 mm., 329 págs. + mapas.

R. DE VAUX, O. P., *Les Livres de Samuel* (La Sainte Bible).—Paris, 1961, 140 × × 190 mm., 251 págs.

*De EDITIONS DESCLEE DE BROUWER, 22, Quai au Bois, Bruges (Belgique).

LÉOPOLD SABOURIN, S. J., *Rédemption sacrificielle. Une enquéte exégétique* (Studia Recherches de Philosophie et de Théologie. 11).—Bruges (Belgique), 1961, 160 × 240 mm., 492 págs.

*De FLEMING H. REVELL COMPANY, Publishers. Westwood, N. J.

CLINTON DAVIDSON, *How I Discovered the secret of success in the Bible.*—Westwood, N. J., 1961, 135 × 210 mm., 156 págs.

*De IMPRIMERIE ST-PAUL. Avenue de Pérolles, 40, Fribourg.

GEORGE T. MONTAGUE, S. M., *Growth in Christ. A study in Saint Paul's Theology of progress.* Fribourg, 1961, 165 ×'240 mm., XVI +'285 págs

*Del INST. PADANO DI ARTI GRAFICHE, Via Via Oberdan, 6. Rovigo (Italia).

FRANCESCO SPADAFORA, *Un documento notevolissimo per l'esegesi cattolica* (Estrato de «Palestra del Clero», fasc. n.º 18, del 15 de septbre. 1961).—Rovigo (Italia), 1961, 170 × 240 mm., 15 págs.

*Del SEMINARIO MISIONERO DE SAN VICENTE DE PAUL. Salamanca.

RICARDO RÁBANOS, C. M., *Sacerdote, a semejanza de Melquisedec.* Salamanca, 1961, 135 × 210 mm., 161 págs.

6014 2